Ueber

religiöse Bildung,

Mythologie und Philosophie

der

Hindus.

Erster Band.

Ueber

religiöse Bildung,

Mythologie und Philosophie

der

Hindus,

mit

Rücksicht auf ihre älteste Geschichte.

Von

Dr. J. G. Rhode.

Erster Band.

Mit zweiunddreißig Steindrucktafeln.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1827.

Vorrede.

Indem ich den Freunden der Mythologie und Geschichte diesen Versuch über einige der ältesten Völker Asiens, insbesondere über die Hindus und ihre religiöse Bildung vorlege, weiß ich sehr gut was ich dabei wage, da mir von der reichen Literatur jenes Volkes nur Weniges zu Gebote stand, das als ächte und ungetrübte Quelle benutzt werden konnte — doch habe ich über diesen Gegenstand in dem Buche selbst mich ausgesprochen. Die Grundsätze nach welchen ich bei dieser Arbeit verfuhr, sind dieselben, welche ich meiner Untersuchung über den Zend-Avesta und das Volk welches denselben als Quelle seiner Religion verehrte, zum Grunde legte. Ich betrachte nur Originalwerke der Hindus als ächte Quellen, aus denen für die Kenntniß ihrer Religion und Mythologie geschöpft werden muß; mache von andern Schriften nur in Bezug auf diese und nach der Vergleichung mit diesen Ge-

brauch, und trage nur die Ergebnisse meiner eigenen Forschungen vor, ohne mich von den Ansichten früherer Schriftsteller leiten zu lassen.

Ich hatte denselben Weg gewählt den ich bei meinen Untersuchungen über die Zendsagen betrat; überall wo ich von den, als gültig angenommenen Ideen und Meinungen abwich, die Gründe für und gegen anzuführen, und meine abweichende Ansicht zu rechtfertigen; allein der Stoff des Werkes wurde dadurch so erweitert, daß es kaum möglich gewesen wäre ihn in sechs starken Bänden zu geben. Dadurch wäre das Buch sehr vertheuert worden, kaum würde ein Verleger für dasselbe sich gefunden haben, und nur wenige Leser hätten sich nicht durch die Zahl der Bände abschrecken lassen. Ich unternahm daher eine völlige Umarbeitung, warf alles Polemische — mit wenigen Ausnahmen einiger, in Indien selbst schreibender Engländer — heraus, und beschränkte mich auf die Ergebnisse meiner eigenen Forschungen. Die Form welche ich dazu wählte, ist keineswegs eine streng systematische, sondern die geschichtliche. Man hat diese Form bei meiner frühern Schrift zum Theil getadelt; ich habe mich aber nicht überzeugen können, daß auf dem Standpunkte, auf welchem unsere Kenntniß von jenem Volk und der Quellen aus denen wir schöpfen müssen, jetzt steht, schon etwas durch eine streng systematische Behandlung des Stoffes gewonnen werden könne, ja nicht einmal,

daß diese überall schon anzuwenden sei, ohne große Lücken durch bloße Hypothesen auszufüllen, und dadurch Gefahr zu laufen sich weit von der Wahrheit zu entfernen. In einer geschichtlichen Darstellung wird nur das gegeben, was sich aus den zugänglichen Quellen ermitteln läßt, das Hypothetische, was sich bei der noch jetzt bestehenden Beschränkung der Quellen nicht ganz umgehen läßt, kann in der Darstellung mehr von dem Geschichtlichen unterschieden werden. Erst wenn bei einer vollständigern Uebersicht der Quellen die geschichtliche Forschung mehr vollendet ist, wird die systematische Bearbeitung und die Aufstellung eines vollständigen Systems der Religion, Mythologie und Philosophie jenes Volks mit Glück versucht werden können. Hieraus ergiebt sich der Gesichtspunkt, aus welchem ich wünsche daß mein gegenwärtiger Versuch beurtheilt werde. Er enthält Untersuchungen über die wichtigsten hier in Betracht kommenden Gegenstände, und wenn ich auch weit von dem anmaßenden Wahne entfernt bin, überall schon das Wahre und Richtige erkannt zu haben, glaube ich doch Vieles und Wesentliches in einen hellern Gesichtspunkt gestellt, der Wahrheit näher gebracht, manches Dunkel zerstreut und für diese Forschungen überhaupt den richtigen Weg gewählt zu haben.

Ich muß hier einige Worte über eine Schrift sagen, welche erschien da die Handschrift der gegenwärtigen Untersuchung längst zum Druck übergeben war;

ich meine R. Rask's Abhandlung: Ueber das Alter und die Aechtheit der Zendsprache und des Zend-Avesta u. s. w. Uebersetzt von Fr. H. von der Hagen. Berlin bei Dunker und Humblot 1826. Der Verfasser gelangt in derselben auf einem ganz andern Wege, nämlich dem der Sprachforschung, in der Hauptsache zu denselben Resultaten, zu welchen ich früher in der Schrift über Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser u. s. w. (Frankfurt a. M. 1820), auf geschichtlichem Wege gelangt war. Durch die große Sprachkenntniß des Verfassers sind viele Namen und Worte des Zend-Avesta richtiger erklärt worden, als durch Anquetil du Perron geschehen war, wodurch auch mein Buch manche schätzbare Berichtigung erhält; in geschichtlicher Hinsicht stimmt der Verfasser, was das Zendvolk und den Zend-Avesta betrifft, fast ganz mit meiner Ansicht überein. Ueber das Zeitalter des Zoroaster erklärt er sich nicht besonders, indem er Anquetil's Meinung nur geschichtlich anführt.

Als Ursitz des japetischen Stammes, zu welchem der Verfasser die Hindus, Meder, Thraker, Letten, Slawen, Gothen, Kelten und davon abstammende Völker rechnet, nimmt er S. 7. das östliche Persien an. Diese Annahme ist zwar etwas unbestimmt, doch so viel klar, daß er dem ganzen japetischen

Stamme dieselben Länder als Ursitze anweiset, in welche, nach meiner Ansicht, nur ein Zweig dieses Stammes, das Zendvolk, aus den Quellländern des Amu und von Westtibet herab wanderte. Es sei mir erlaubt einige Bemerkungen über diese Ansicht des Verfassers überhaupt und insbesondere in Bezug auf die Ergebnisse meiner vorliegenden Untersuchung hier mitzutheilen.

Der Verfasser behauptet:

1) Es sei wahrscheinlich: „daß ein sehr eigenthümlicher und außerordentlich ausgebreiteter Volksstamm, welchen man den Skythischen nennen könnte, sich in den ältesten Zeiten vom Eismeere bis zum indischen Weltmeere erstreckt (also Nordeuropa, Nord-, Mittel-, West- und Südasien bewohnt) habe."

2) Es sei wahrscheinlich: „daß der japetische Volksstamm von dem östlichen Persien aus sich zwischen dieses Volk eindrängte, es trennte, und gegen Süden aus dem eigentlichen Hindostan vertrieb, es aber im Besitz des größten Theils von Karnatik und eines Theils von Dekkhan ließ." S. 7. 8.

Die Gründe für diese Behauptungen sind, wenn wir die Berufung auf W. Jones S. 6, welche hier kein Gewicht hat, übersehen, allein aus Verhältnissen der Sprachen und der örtlichen Lage der Länder in welchen jetzt diese Sprachen geredet werden, hergenommen, ohne dabei Rücksicht auf die Geschichte überhaupt und

die alten Ueberlieferungen dieser Völker selbst, zu nehmen. Wenn man auch dem Verfasser zugiebt, daß die Lappen, Finnen, Tataren und die Völker in Karnatik verwandte Sprachen reden, also auch selbst wohl stammverwandt sind, so wird doch kein Historiker den Schluß billigen den er aus diesem Umstande ableitet: daß in den ältesten Zeiten den ungeheuren Raum vom Eismeere bis zum indischen Weltmeere nur ein Volksstamm bewohnt habe. So sicher man aus der Verwandtschaft der Sprachen auch auf die Verwandtschaft der Völker schließen kann, welche sie reden; so wenig läßt sich daraus auf die räumlichen Verhältnisse ihrer frühern Wohnsitze schließen, wenn nicht geschichtliche Ueberlieferungen hier zu Hülfe kommen. Der Verfasser giebt selbst S. 71. Nord = und Mittelasien als das Urland des skythischen Stammes an. Nun lehrt aber die Geschichte unwidersprechlich, daß aus diesem Urlande (welches ich jedoch auf Mittelasien beschränken möchte) wiederholt ungeheure Schwärme skythischer Völker hervorbrachen, die, von japetischen Völkern bewohnten Länder überschwemmten, sich zwischen sie eindrängten, durch sie hinzogen, sich in fernen Gegenden von ihrer Heimath niederließen, auch wohl mit japetischen Völkern sich vermischten. Durch diese Bewegungen wurden auch japetische Völker gezwungen, oder durch das Beispiel verleitet, Wanderungen zu unternehmen und neue Wohnsitze zu suchen, und so entstand in

den räumlichen Verhältnissen der Wohnsitze der Völker, ein Zustand, der als völlig unabhängig von dem Verhältniß der Sprachverwandtschaft betrachtet werden muß. Skythische Völker können jetzt in Europa und Asien Länder bewohnen, wo früher japetische Völker saßen, und umgekehrt, und es ist einleuchtend, daß aus Sprachverwandtschaft allein kein Schluß auf die räumlichen Verhältnisse der frühern Wohnsitze hergeleitet werden könne. Darf man aber in der Geschichte von dem Bekannten auf das frühere Unbekannte zurückschließen, und nirgends möchte dies mehr erlaubt sein als gerade hier, weil das vor Augen liegende Verhältniß des Urlandes der Skythen zu den umliegenden Ländern, das die geschichtlichen Auswanderungen derselben veranlaßte, unstreitig immer dasselbe war; so war auch ursprünglich es keineswegs der japetische Stamm, der sich zwischen die skythischen Völker eindrängte, sondern umgekehrt, der skythische Stamm drängte sich zwischen die japetischen Völker ein.

Hätte ich die, durch Rask bekannt gewordene Verwandtschaft der, in Karnatik u. s. w. herrschenden Sprachen mit den Sprachen des skythischen Stammes früher gekannt, so würde meine Untersuchung über die Vermischung dieser Völker eine bestimmtere Richtung genommen haben, da selbst in den besten Bildwerken der alten Felsentempel der Halbinsel sich Züge skythischer Gesichtsbildung finden, wenn auch veredelt, und

in manchen Theilen, z. B. der erhobenen Nase, dem Munde und besonders der starken Unterlippe, sehr abweichend. Von den ältesten Bewohnern der Halbinsel südlich vom Ganges, kennen wir, wie in meinen Untersuchungen gezeigt werden wird, mehre; die Tschandalas, noch an beiden Ufern des Ganges; die Hulias in Maisur, die Parears an den südöstlichen und südwestlichen Küsten u. s. w. Alle diese Völker lebten unter Königen und in Städten, und hatten schon einen Grad von Bildung erlangt, als sie von einem kriegerischen, das Bali redenden, dem Dschain-Buddhismus ergebenen und vom Indus her eindringenden Volke unterjocht wurden. Aber zu verschiedenen Zeiten folgten auf demselben Wege, auf der westlichen Küste über Kutsch herab, Züge nomadischer, also wohl skythischer Völker, welche die Südländer durchzogen, anfangs verheerten, dann aber mit den ältern Bewohnern zusammenschmolzen. Erst lange nach diesen Vermischungen, in einem großen Zeitraum der Ruhe, erhob sich das Volk zu der hohen Stufe der Bildung, auf welcher es stand, da es erst von den brahmanischen Hindus, zuletzt von den erobernden Moslemims unterjocht wurde. Hier dringen sich nun unabweisliche Fragen auf. Gehört das finnische Element in den bekannten fünf Sprachen der südlichen Halbinsel den ältesten Bewohnern, den Tschandalas, Hulias u. s. w. an, wie Rask glaubt, oder den nachfolgenden skythischen Ein-

wanderern, wie mir wahrscheinlicher ist? Ist dies skythische Element in den verschiedenen Sprachen gleich mächtig, oder ist es in einigen nur beigemischt? Daß bei diesen Sprachmischungen das Bali überall sich als heilige und gottesdienstliche Sprache erhielt, ja an manchen Orten noch jetzt einen Haupttheil der Volkssprache auszumachen scheint, darf hier nicht übersehen werden. Da in den rauhen Gebirgen von Dekkhan noch im verwilderten Zustande Ueberreste der ältesten Völker, und wie es scheint, unvermischt angetroffen werden, kann hier durch fortgesetzte Sprachforschung noch vieles aufgeklärt werden. Wenn Rask noch die weißere Farbe der Brahmanen in Süden, in Vergleichung mit den niedern Volksclassen, als einen Beweis ihrer Einwanderung von Norden her, anführt; so hat er, was die Thatsache betrifft ganz Recht; nur aus dem östlichen Persien kamen sie nicht, sondern wie aus meiner Untersuchung sich ergeben wird, wanderten sie durch das Himalayagebirge, an den Ufern des Ganges über den Paß von Hurdwar u. s. w. herab.

Bei der geschichtlichen Behandlung meines Gegenstandes in vorliegender Schrift, war es nicht möglich Wiederholungen ganz zu vermeiden, da oft viele Götter in einen Mythus verflochten sind, von denen in der Folge besonders gehandelt, und von demselben Mythus wieder geredet werden mußte. Um die Zahl dieser Wiederholungen so klein als möglich zu machen,

kommt mancher Gegenstand nur einmal, und zwar an einer Stelle vor, wo er zwar seiner Entwickelung nach hingehört, der Leser ihn aber nicht immer suchen wird. Dieser Unbequemlichkeit abzuhelfen ist ein ausführliches Sach- und Namenregister angehangen, welches überall nachweiset, wo von diesem oder jenem Gegenstande die Rede ist.

Da dieser Versuch nach denselben Grundsätzen abgefaßt ist, als der frühere über die heilige Sage des Zendvolks, wird er auch dieselben Beurtheilungen erfahren. Wer die hergebrachte Meinung festhält, und die Untersuchung über manche hier zur Sprache gebrachte Punkte schon abgeschlossen glaubt, wird die abweichenden Ergebnisse meiner Forschung als irrig verwerfen; andere werden vielleicht tadeln, daß die Gegenstände, wie man sich auszudrücken pflegt, „nicht hoch genug" oder auch wohl: „nicht tief genug gefaßt," das heißt mit andern Worten: daß sie nicht in einer neuen philosophischen Ansicht begriffen und gestaltet worden sind. Ich hoffe aber unparteiische Forscher werden die rein geschichtliche Ermittelung von Thatsachen, worauf es mir allein hier ankommt, von einer symbolisch-philosophischen Systematisirung derselben unterscheiden, und auch der Gegner wird mir zugestehen, daß ich mit Ernst und Fleiß das Wahre zu erforschen strebte, und auch da, wo ich geirrt haben sollte, nicht von allen Gründen entblößt irrte. Was

ich als Hypothese aufstelle, gebe ich auch nicht höher; habe es überall von dem geschichtlich Ermittelten unterschieden, und man kann es ganz verwerfen, ohne daß dadurch Letzteres seinen Werth verlöre.

Noch muß ich etwas über die Rechtschreibung der Sanskritnamen, einen Gegenstand, in welchem noch viele Verwirrung herrscht, sagen. Ein sehr großer Theil der in dieser Schrift vorkommenden Namen sind nur durch englische Uebersetzungen bekannt. Die Engländer verfahren in der Schreibung derselben aber höchst willkürlich, da sie die fremden Töne durch ihre schwankende Aussprache des Alphabets zu geben suchen, daher fast keiner mit dem andern übereinstimmt. Dies Schwankende der englichen Aussprache bringt neue Schwierigkeiten hervor, da sich nicht immer genau bestimmen läßt, welchen Originallaut sie durch ihr e, i, u u. s. w. bezeichnen wollen; ich habe darin also wenig geändert und nur die Beilaute von j, g, ch in deutsche Aussprache aufgelöst. Da es mir nun unmöglich war eine vollständige Berichtigung der Namen durchzuführen, habe ich auch die Schreibung anderer Namen, wie sie bisher bei Engländern, Franzosen und Deutschen gebräuchlich war, beibehalten; z. B. Brahma, statt: Brahmas, Siwa, statt: Siwas u. s. w.; obwohl ich gern zugestehe, daß hier die Form des Nominativs die richtigere sei. Der Grund, warum ich die bekanntern Formen hier beibehielt, ist folgender: ich halte

den Gegenstand der Namenschreibung in einer Untersuchung wie die gegenwärtige, in welcher, aus Gründen, die in der Schrift selbst angeführt werden, auf etymologische Ableitungen und Folgerungen fast gar nicht Rücksicht genommen wird, minder wichtig, als er in sprachlicher Hinsicht allerdings genommen werden muß, weil hier auch bei diesem Mangel der eigentliche Zweck erreicht werden kann.

Breslau den 15. März 1827.

J. G. Rhode.

Inhalt.

Erste Abtheilung.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt.

Kritische Untersuchung der Quellen 43

Zweiter Abschnitt.

Ueber die älteste Geschichte der Hindus und ihrer Nachbarvölker 153

Dritter Abschnitt.

Buddhalehre, insofern sie zur Erklärung der Religion und Mythologie der Hindus nothwendig ist 381

Vierter Abschnitt.

Offenbarungslehre des Ekhummescha nach dem Sastra des Brahma 434

Erklärung der Abbildungen 455

*

Erste Abtheilung.

Vorbereitende Untersuchungen, Quellen, Geschichte, Buddhalehre, Ekhummeschalehre.

Einleitung.

Lange ging man bei der Darstellung der ältesten Geschichte unseres Geschlechts allein von den hebräischen Urkunden aus, und behandelte die Ueberlieferungen anderer alten Völker dem bekannten Urtheile des Omar gemäß. Aber die Liebe für das gesammte Alterthum erwachte mit dem Wiederaufblühen der Wissenschaften; man lernte es näher kennen, und in der Behandlung der Geschichte ging eine bedeutende Veränderung vor. Die griechischen Geschichtschreiber traten an die Stelle der hebräischen, und kaum gelingt es einigen neueren beide neben einander zu stellen. Wer, der Sinn für geschichtliche Wahrheit hat, könnte auch wohl den großen Werth der Griechen verkennen? Was wäre ohne sie unsere ganze alte Geschichte überhaupt? Aber gleichwohl hat, nicht allein der Umfang, sondern auch die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen bestimmte, nur zu oft verkannte Grenzen.

Jedes Volk des Alterthums hatte seine eigenthümlichen religiösen Begriffe und seine eigenthümliche, durch dieselben gebildete Weltansicht. Diese spiegelt sich nicht allein in den von seinen Schriftstellern erzählten Geschichten ab, sondern diese Geschichten selbst erhalten von ihr und durch sie ihre Farbe, ja oft ihren ganzen innern Zusammenhang, und Ursachen und Wirkungen sind oft weniger aus den Thatsachen selbst erkannt, als aus der religiösen Weltansicht der Erzähler abgeleitet.

Dem Zwecke dieses Versuchs gemäß, werden wir uns vorzüglich mit den ältesten Sagen und Ueberlieferungen alter Schriftsteller beschäftigen. Wir müssen dabei zwei Gegenstände wohl unterscheiden: Sagen und Ueberlieferungen welche alte Dichter und Schriftsteller von ihrem eigenen Volke mittheilen, und Sagen und Ueberlieferungen welche sie von fremden Völkern empfangen haben. Die erstern, in ihrer eigenen religiösen Weltansicht aufgefaßt und in ihrer Volksthümlichkeit dargestellt, werden uns immer verständlicher, je mehr es uns gelingt die, den einzelnen Völkern eigenthümliche Weltansicht richtig und klar aufzufassen, und uns so in denselben Gesichtspunkt zu stellen, aus welchem die Erzähler selbst die Gegenstände betrachteten. Aber eben diese Fortschritte in der nähern und bestimmteren Kenntniß der alten Völker überzeugen uns, daß die Sagen und Nachrichten, welche Dichter und Schriftsteller von andern, ihnen fremden Völkern mittheilen, höchst selten richtig, oder in ihrem Zusammenhange wahr dargestellt sind. Die Ursache liegt vor Augen. Der in seiner eigenthümlichen Weltansicht befangene Erzähler kannte keine andere und setzt die seinige bei allen fremden Völkern voraus. Die Griechen machen hier keine Ausnahme, sondern liefern eben die treffendsten Beweise für das Gesagte. Was sie als alte Sagen von fremden Völkern mittheilen, ist gewöhnlich durch Voraussetzungen und Muthmaßungen, welche aus ihrer eigenen religiösen Weltansicht hergeleitet sind, verbunden und gestaltet, und nicht selten ganz unrichtig. Bei fast allem, was die Götter und die Religion fremder Völker betrifft, setzte der Grieche voraus: daß überall seine Götter, nur unter andern Namen und mit abweichenden Gebräuchen verehrt würden, und so oft daher religiöse Begriffe in die Geschichte eingreifen, — und wo war im Alterthume dies nicht der Fall? — wurden die Nachrichten unwillkürlich entstellt, und wenn der Ausdruck erlaubt ist, über den griechischen Leisten geschlagen. Ein Commentar der Geschichten Herodots würde zu dem Gesagten die auffallendsten Beweise liefern.

Daß die ältesten Ueberlieferungen der Hebräer, Aegypter,

des alten Zendvolks, der Hindus, Chinesen u. s. w. noch einseitiger und volksthümlicher aufgefaßt sind, ist anerkannt. Der Grieche, durch die geographische Lage seiner Wohnsitze aufgefodert und durch seine Bedürfnisse getrieben, blickte freier auf die Nachbarvölker umher, als die meisten, mehr in sich abgeschlossenen alten Völker. Dem Hebräer war sein Volk, das auserwählte Volk Gottes, der Mittelpunkt aller Geschichte; alles früher Geschehene, alles Gleichzeitige wird auf dasselbe bezogen und in den Gesichtspunkt gestellt, den seine beschränkte Weltansicht anweiset. Daher vernichtet auf sein Gebet der Engel des Jehovah in einer Nacht das große Heer des Sanherib. Aber auch Aegypten war von dem Eroberer bedroht, und der Pharao flehet zu seinem Phtas, und auch dieser erhört das Gebet und verjagt um der Aegypter willen das Heer der Assyrer. So setzte jedes Volk sich in die Mitte der Schöpfung, was da geschah, geschah nur in Bezug auf dasselbe, und von seinen Göttern ausgehend. Der Zendschriftsteller ist so einseitig wie der Hebräer; sein Volk, das auserwählte Volk Ormuzd, das allein im Lichte wandelt, ist in sich abgeschlossen, und kommt wenig mit andern Völkern in Berührung. Die chinesische Sage beschränkt sich fast ganz auf die Urstämme des Volks, und der Hindu betrachtet seine Geschichte als die Geschichte der Menschheit überhaupt; nur er wandelt unter und mit Göttern; alle übrigen Völker sind ihm als unrein aus seinem Volke verstoßene oder verworfene Rakschasas. Aber die mythischen Sagen aller dieser Völker steigen bis zum Ursprunge des Menschengeschlechts hinauf, und geschichtliche Sagen erzählen die ersten Wanderungen ihrer Urstämme, die ersten Gründungen ihrer Reiche. Freilich sind alle Begebenheiten in ihrer beschränkten religiösen Weltansicht aufgefaßt, aber immer an örtliche Beschaffenheiten ihrer Wohnsitze geknüpft, wodurch uns zahlreiche Merkmale zur Untersuchung gegeben werden.

Aus dieser Beschaffenheit der ältesten Ueberlieferungen entspringt für den Geschichtforscher, der bis zu dem ersten erreichbaren Punkte der Völkerbildung hinaufsteigen will, die unerläßliche Pflicht, sich mit der, jedem Volke eigenthümlichen

religiösen Weltansicht, und was nach dieser sich im Leben besonders gestaltete, so vertraut als möglich zu machen, weil er nur dadurch fähig wird jene Sagen aus den verschiedenen Gesichtspuncten der Völker selbst aufzufassen und sie folglich richtig zu verstehen. Nur dann vermag er ihren geschichtlichen Gehalt auszumitteln, und das Ergebniß aus allen in einer unbefangenen Weltansicht zu ordnen, welche der Triumph unserer Zeit ist.

Man kann allen alten Sagen jener Völker, selbst den unleugbar geschichtlichen, den Vorwurf machen: daß sie mythisch-dunkel und nicht selten mährchenhaft sind. Von dem allen verschwindet aber Vieles, wenn wir den bilderreichen, übertriebenen Ausdruck, in welchem sie abgefaßt sind, richtig würdigen und verstehen lernen, daß dadurch nur eben gesagt werden soll, was wir mit ganz einfachen Worten auszudrücken pflegen; kurz, wenn wir ihre Erzählungen nicht mit unserem, sondern mit ihrem eigenen Maßstabe messen.

Um aber alte geschichtliche Sagen, vorzüglich die Wanderungen der Urstämme der Völker betreffend, um sich neue Wohnsitze zu suchen, ihre Kämpfe um diese, und den zugleich durch äußere Anregung geweckten und geleiteten Gang ihrer geselligen, religiösen und wissenschaftlichen Bildung klar aufzufassen, ist durchaus nothwendig auch die Gestaltung der Länder in welchen dies alles vorging, Gebirge, Thäler, Wassergebiete, und das Interesse welches daraus, durch Himmelsstrich und Klima bedingt, für die Bewohner hervorging, so genau als irgend möglich zu kennen. Nur auf diesem Wege begreifen wir die ersten Bestrebungen der Völker, und die Bildung der eigenthümlichen Formen ihres geselligen und geistigen Lebens überhaupt. Die größten Züge der Weltgeschichte gehen aus dem eigenthümlichen Charakter und dem Bedürfniß der Völker hervor, und die Wurzeln derselben treiben in dem, durch Grund und Boden und Klima bedingten Leben des Einzelnen.

Da der Gegenstand dieser Untersuchung die religiöse Bildung und älteste Geschichte der Hauptvölker des südlichen Asiens ist, so muß eine genaue Uebersicht jener Länder vorhergehen, wobei aber ihr Zusammenhang mit dem übrigen großen Erd-

theil nicht außer Acht gelassen werden darf. Asien, das man wohl als den Stamm aller übrigen Länder der östlichen Halbkugel betrachten kann, ist von der Natur selbst in fünf große Abtheilungen gesondert. Diese Absonderung wird durch allgemeine, undurchbrochene, größtentheils in den höchsten Gebirgszügen fortlaufende Wasserscheidungen hervorgebracht, wodurch jede Abtheilung ihre besondern Gebirge, Thalbildungen und Wassergebiete erhält, die auf sie allein beschränkt, in keine andere Abtheilung herübergreifen, und so wird dadurch zugleich das, an Grund und Boden haftende Interesse der Länder selbst gesondert. Diese Abtheilungen sind: 1) das hohe Mittelland; 2) die östliche Abdachung; 3) die westliche Abdachung; 4) die nördliche Abdachung und 5) die südliche Abdachung. Diese Abdachungen sind genau gegen die Weltgegenden gerichtet, nach welchen sie genannt sind. Die südliche Abdachung ausgenommen, bei welcher umständlicher zu sein, der Gegenstand unserer Untersuchung nöthig macht, können wir die übrigen Abtheilungen nur mit wenigen allgemeinen Zügen darstellen.

Das Mittelland.

Den größern Durchmesser von Osten gegen Westen, den kleinern von Norden gegen Süden gerichtet, nimmt dasselbe den größten Theil des Raums zwischen 88° und 135° östlicher Länge, und 35° und 52° nördlicher Breite ein; doch läßt die oft veränderte Richtung der Grenzgebirge und die abgerundete Gestalt des Ganzen genaue Angaben nicht zu. Diese Grenz- oder Randgebirge umschließen die ganze Abtheilung mit einer undurchbrochenen Wasserscheidung; sie ist also als eine große Thalbildung zu betrachten, die jedoch im Innern wieder von mehrern, wenig bekannten Gebirgen und Landrücken durchzogen in kleinere Thäler und Thalflächen gesondert wird.

Von dem Innern dieses großen Länderstrichs wissen wir wenig Bestimmtes; doch scheinen die mittlern Gegenden desselben, im Lande Camil und um den Lobsee keine bedeutende absolute Höhe zu haben, wie aus der gerühmten Vegeta-

tion [1]) und dem über hundert und sechzig geographische Meilen betragenden Lauf des Yerkenstromes gegen Osten deutlich hervorgeht. Das Randgebirge scheint überall hoch, rauh und den Uebergang erschwerend zu sein. Selbst im Süden ist es auf große Strecken mit ewigen Schnee- und Eislagern bedeckt, und nur wenige Pässe sind bekannt, durch welche die Verbindung mit den Außenländern unterhalten wird.

In den frühesten Zeiten der Erde fanden sich in diesem Mittellande große Binnenmeere und Seen, welche jetzt so viel von ihrem Wasser verloren haben, daß es nur noch die tiefsten Einsenkungen zu bedecken vermag, z. B. im Lobsee u. s. w. Der blosgelegte Seegrund bietet jetzt unübersehbare Steppen, Sandebenen und Wüsten dar; doch ist dieser Grund überall noch in der Tiefe von Wasser durchzogen; an vielen Orten findet man dasselbe vier Fuß unter der Oberfläche, und eine absolute Erhöhung des Wasserstandes von sechs bis acht Fuß würde den größten Theil dieser Wüsten wieder in Seen verwandeln. Nur wenige Theile des alten Seegrundes scheinen ganz unfruchtbar zu sein. Zwischen dem Geröll und den hohen Sandwellen wächst nahrhaftes Gras, wo nicht allein zahlreiche Horden von Kalmücken mit ihren Heerden von Schafen, Pferden, Kamelen und Rindvieh, sondern auch Gazellen, Strauße und Geflügel mancher Art ihre Nahrung finden [2]). So bildete sich hier das wahre Vaterland des Nomaden, der einförmig wie sein Boden, sparsam, gutmüthig und mild im Frieden, aber rauh und wild im Kriege, ein Kind der Natur ist. Wo aber hie und da an den Abdachungen der Gebirge welche diese Sand- und Wassermeere umgeben und sondern, Bäche fließen, in Strömen sich sammeln und ein fruchtbarer Boden zur Bearbeitung einladet, könnte der Mensch früh sich festsetzen, Städte

1) Ritter's Erdkunde. (Erste Auflage.) B. 1. S. 502.

2) Dr. Bell's Reisen von Petersburg in verschiedene Gegenden Asiens u. s. w. Hamburg, 1787. S. 206 u. s. w. — Tagebuch zweer Reisen von Kjachta nach Peking, von Lorenz Lange. Leipzig, 1781. — Ritter's Erdkunde. B. 1. S. 490 u. s. w.

bauen und in Sittigung und Bildung dem Nomaden weit vorausschreiten. Wie Marco Polo diese Gegenden gefunden, ist bekannt; aber sicher waren sie schon seit undenklichen Zeiten in eben dem Zustande. Der unweit größere Theil der Bewohner waren aber immer und sind noch Nomaden. Es liegt in der Lebensart dieser Völker, wo jedes junge Paar, ohne Rücksicht auf festes Eigenthum seine Ehe schließt, daß die Bevölkerung sehr schnell anwächst. Die nicht fetten Weiden werden dann überfüllt, und leiten Bedürfniß und angewohnte, herumschweifende, sich an keinen bestimmten Ort bindende Lebensart, die Horden leicht zu Auswanderungen; und so sind uns die geschichtlichen Ergießungen jener Menschenmassen, welche nach allen Seiten hin ihr Randgebirg überstiegen und auf die fruchtbareren Länder der Abdachungen herabstürzten, leicht erklärlich.

Oestliche Abdachung.

Die östliche Abdachung wird vom Mittellande durch das Randgebirge desselben, von der südlichen Abdachung durch eins der mächtigsten und rauhesten Gebirge der Erde getrennt. Dieses erhebt sich zwischen 11° und 12° nördlicher Breite und 126° östlicher Länge an der Küste von Sciampa, steigt anfangs nördlich, dann etwas gegen Westen gebogen zum Mittellande hinauf und vereinigt sich etwa unter 35° nördlicher Breite und 108° östlicher Länge mit dem Randgebirge desselben, und bildet hier, sowohl in nordöstlicher als westlicher Richtung, durch mehrere große, geschlossene Thalbildungen ein gewaltiges Hochland, nachdem es über dreihundert und sechzig geographische Meilen eine undurchbrochene Wasserscheidung und schwer zu übersteigende Völkergrenze gebildet hat. Von der nördlichen Abdachung scheidet sie gleichfalls ein außerordentliches Gebirge, das an der Küste des Eismeers, unter dem 70° nördlicher Breite und etwa 170° östlicher Länge sich erhebt, unter mehreren Namen, als Stanowoy und Jablonoy Chrebet, sich in manchen Schwingungen bis zum 52° nördlicher Breite und ungefähr 125° östlicher Länge südlich gegen das Mittelland hinauf läuft und an zweihundert und siebzig geographische Meilen eine undurchbrochene Wasser-

scheidung bildet, und in das Randgebirge des Mittellandes übergeht. Dies Gebirge ist nicht so hoch und so rauh als das an der südlichen Grenze, also auch nicht wie jenes Völkergrenze geworden, sondern wird von Tungusen und andern nomadisirenden Stämmen überschritten.

Die große Ländermasse dieser Abdachung ist von der Natur selbst wieder durch Verschiedenheit von Grund und Boden und Klima in drei Unterabtheilungen gesondert; in die südliche, welche ganz China umfaßt, in Westen und Norden hohe Gebirge enthält, im Innern und gegen Osten aber aus niedrigen Thalebenen und weit ausgebreiteten Flächen besteht, welche zum Theil durch große Fruchtbarkeit zur Ansiedlung einladen. Der mittlere Theil umfaßt das große, mit Gebirgen und Thalflächen angefüllte Amurland, mit der gebirgigen Halbinsel Korea, überall mehr zur Jagd und Viehzucht einladend, als zum Ackerbau. Der nördliche Theil besteht aus den kalten am, und nördlich vom ochotzkischen Meere gelegenen Ländern, und der Halbinsel Kamschadka, wo Koriaken, Tschukschen, Kamschadalen u. s. w. mühsam ihr Leben fristen. Vergleicht man die Verhältnisse dieser drei Abtheilungen unter einander, so wird klar: daß die Bewohner der nördlichen Gegenden, ihre Kräfte im steten Kampfe mit einem eisernen Boden und einem rauhen Himmel erschöpfend, in jeder Hinsicht gegen ihre südlichern Nachbarn weit zurückstehen werden; daß im südlichen Theile aber die Menschen schnell sich mehren, der Wohlstand steigen und mit ihm Sittigung und Geistesbildung aller Art emporblühen werden; daß aber in dem reichen Klima, wo das Leben ohne große Anstrengung hinfließt, auch Abspannung und Verweichlichung die Bewohner bezeichnen wird. In dem mittlern Theile muß das Jagdleben den Menschen abhärten und seinen Sinn kriegerisch machen; die reichen Weiden werden ihm Wohlstand gewähren, und dieser ihn zur Bildung führen. Tritt er mit seinem südlichen Nachbar in den Kampf, so kann es nicht lange unentschieden sein, wohin der Sieg sich neigen wird. Die zahlreichen Inselgruppen, östlich und südöstlich von dieser Abtheilung, sind weniger ihrer Bewohner wegen, welche von dem Festlande zu

ihnen übergingen — was wenigstens von den Japanern gewiß ist — als durch ihre geologischen Verhältnisse merkwürdig, die wir jedoch hier übergehen müssen.

Westliche Abdachung.

Die westliche Abdachung wird von dem Mittellande gleichfalls durch das Randgebirge desselben getrennt; von der südlichen Abdachung durch eine Wasserscheidung welche sich unfern der Küste des indischen Meers etwa unter 25° nördlicher Breite und 85° östlicher Länge erhebt, anfangs nur durch flache Landrücken in Sandwüsten westlich vom Indus hinauf zieht, sich dann in der mächtigsten Kette der Salomons-Gebirge erhebt, gerade gegen Norden aufsteigt, dann in niedrigen Zügen zu dem Hindukusch tritt, und aus diesem durch den Belud-Dach, nach einigen Schwingungen in das Mittelgebirge übergeht. Es werden hier sowohl durch Arme, welche vom Randgebirge des Mittellandes sich trennen, als die von dem aufsteigenden Hindukusch ausgehen, sehr hohe flache Thalbildungen hervorgebracht, die hier für die Vereinigung beider Gebirge nur die ungefähre Bestimmung von 38° nördlicher Breite und 90° östlicher Länge verstatten. Die an hundert fünf und neunzig geographische Meilen, größtentheils durch rauhe Gebirge hinstreichende Wasserscheidung hat mit dem in ihrer Nähe hinströmenden Indus, eine nur mit Schwierigkeiten zu überschreitende Völkergrenze gebildet.

Am Eismeer erhebt sich unter 70° nördlicher Breite und etwa 82° östlicher Länge ein Gebirge von großer Ausdehnung, das unter dem Namen Ural von Norden gegen Süden heraufstreicht und Europa von Asien scheidet; dann sich mehr als hoher Landrücken mit wellenförmigen Bergreihen südöstlich wendet, und gegen 49° nördlicher Breite und 90° östlicher Länge in das Randgebirge des Mittellandes übergeht, nachdem es an dreihundert und funfzehn geographische Meilen eine undurchbrochene Wasserscheide gebildet hat. Der Ural bezeichnet bis gegen das caspische Meer hin die Grenze zwischen Europa und Asien; zieht man von hier, wie die Gestaltung des Bodens es fodert, diese Grenze mit der

Emba zum caspischen Meere, durchschneidet diese bis zum Fuße des Kaukasus in der Gegend von Baku, folgt dann der Wasserscheidung dieses Gebirges bis zur Meerenge von Kaffa, so gehört zu Asien, was südlich von dieser Linie liegt.

Ein großes Binnenmeer und zahlreiche Seen finden sich auf dieser Abdachung; wir können nur einiges anführen. Das caspische Meer, früher mit dem Aral und schwarzen Meere zusammenhangend, bedeckte in den Urzeiten alle niedrigen, jetzt um seine Ufer her bloßliegenden Flachländer. Seine Wassermasse hat nach dem Durchbruch des schwarzen Meers gegen das mittelländische Meer, und nach der dadurch bewirkten Trennung beider Meere außerordentlich abgenommen, und nimmt noch jetzt jährlich bedeutend ab, wie dies vorzüglich auf dem niedrigen Landstriche zwischen dem caspischen Meere und dem Aral sichtbar wird. Viele Inseln, welche der Graf Woinowitsch im Jahre 1782 noch ganz vom Wasser umgeben fand, sind jetzt mit dem Lande vereinigt [1]). Das Hochland Armeniens trägt eine Reihe Thalbildungen, von hohen Gebirgen umschlossen, welche zum Theil in ihren tiefsten Einsenkungen noch bedeutende Seen mit salzigem Wasser enthalten, zum Theil aber den Boden ausgetrockneter Seen zeigen [2]). Beludschistan, Kandahar u. s. w. enthielten ehemals gewaltige Seen, durch hohe Gebirge getrennt und von den fruchtbarsten Uferländern umgeben. Die Abnahme der Gewässer ist hier ganz unverkennbar. Große, flache Thalebenen bestehen jetzt aus lockerem, größtentheils mit Salz geschwängertem Sande, in welchem die Flüsse sich ver-

1) N. v. Murawiew Reise durch Turkomanien nach Chiva u. s. w. Berlin, 1824. B. 1. S. 33.

2) Wie schnell auf diesem Hochlande Seen verschwinden können, beweist folgende Thatsache: Tavernier traf auf seiner Reise von Tauris nach Ispahan auf einer runden, von Gebirgen umgebenen Fläche noch einen See, der aber unstreitig nur Ueberrest eines vormals größeren Sees war. Ker-Porter fand hier nur eine große, trockene Fläche, welche den Namen des ausgetrockneten Sees führte. Siehe Ker-Porter's Reise (deutsche Uebersetzung). B. 1. S. 307; und Tavernier's Reisen. Nürnberg, 1681. Fol. Cap. 5. S. 24. u. s. w.

lieren, oder nur noch die tiefsten Einsenkungen mit Wasser bedecken. Diese zunehmende Trockenheit hat auf die Fruchtbarkeit jener Gegenden den zerstörendsten Einfluß, wovon das ehemals so reiche Sistan, jetzt als traurige Sandwüste, einen deutlichen Beweis giebt. Die Ursache dieser fortdauernden Abnahme des Wassers scheint in den steten Luftzügen dieser Gegenden zu liegen, welche zwar den Himmel immer heiter erhalten, aber auch die aufsteigenden Dünste über die Gebiete der verschiedenen Wassersysteme hinwegführen, und dadurch die Wassermassen derselben vermindern.

Nach der Gestaltung der westlichen Abdachung zerfallen die Länder derselben in drei Unterabtheilungen. Diese sind 1) der östliche Theil; er umfaßt das gesammte alte Iran, von der Südgrenze bis gegen den Tigris. Die oben angedeutete Beschaffenheit desselben giebt Raum zur Ausbreitung und Entwickelung großer Völker. 2) Der westliche Theil; Medien, Armenien und Georgien bis zum Kaukasus, die ganze asiatische Halbinsel und den gebirgigen Theil von Syrien bis zum Mittelmeere enthaltend. Dieser Theil geht in die europäischen Formen der Erdbildung über; enthält zwischen geräumigen Thalebenen hohe Gebirge, ist von zahllosen Flüssen durchschnitten, und daher im Ganzen zur Bewunderung fruchtbar; doch in viele kleine Ländermassen zerstückelt, deren Bewohner sich leicht von den andern trennen können, da selten ein allgemeineres Interesse hier große Strecken umfaßt. Daher finden wir von jeher hier eine Menge einzelner Völker auf kleine Ländertheile beschränkt, die durch kein gemeinschaftliches Band vereinigt sind; und wenn auch Eroberer sie öfter zusammen schmolzen, löste nach und nach das Band sich wieder auf, weil es ein erzwungenes, nicht aus dem Interesse der Völker selbst hervorgehendes war. 3) Der südliche Theil, die Flachländer Syriens und Arabiens enthaltend, und größtentheils aus trockengelegtem, in dürre Sandwüsten verwandeltem Seegrund bestehend. In Mesopotamien weite, bei möglicher Wässerung höchst fruchtbare Flachländer, doch in Syrien und Arabien mehr brennende Wüsten, in letzterem von Gebirgen durchzogen, theils schroff, nackt

und felsig, theils, vorzüglich mehr südlich von fruchtbaren Abdachungen umgeben, wo Bäche das Land tränken und die Natur eine Milde und Herrlichkeit entfaltet, welche uns zeigt, was in den frühesten Zeiten der Erde Arabien wahrscheinlich überhaupt war, da seine Sandwüsten größtentheils noch mit Seen bedeckt, und die Ufer derselben noch mit Palmen umkränzt waren, die noch jetzt unter dem Sande, als Zeugen einer glücklichern Vorzeit verborgen liegen. Arabien erfuhr, und durch dieselben Ursachen, was die, unter denselben Breiten liegenden Länder Irans, theils auch schon erfahren haben, theils noch erwarten. Die Bewohner dieser südlichen Abtheilung konnten nicht einerlei Lebensart wählen. In den fruchtbaren Gegenden und an den Ufern der herrlichsten Ströme, entstanden frühzeitig Städte, und ein ausgebreiteter, geselliger Verkehr; in den sandigen Ebenen konnte nur der Nomade durch den Wechsel der Orte für seine Heerden Nahrung finden.

Nördliche Abdachung.

Die Grenzen der nördlichen Abdachung gegen Osten und Westen sind schon bezeichnet; gegen Norden bildet sie das Eismeer, gegen Süden das Randgebirge des Mittellandes. Nördlich von diesem Gebirge streicht von Nordwest gegen Südost der hohe Altai, dessen mit ewigem Schnee bedeckte Gipfel noch nicht gemessen sind. Nach einigen, nördlich an seinem Fuße durch Parallelzüge sich bildenden Hochthälern, verflächt das Land sich gegen Norden in so sanftem Abfall, daß kein Strom einen eigentlichen Wasserfall, sondern nur, wo er von einer Thalfläche zur andern übergeht, noch Stromschnellen bildet. Bergzüge, die flachen Thalbildungen umgrenzend, laufen nördlich, östlich und westlich, unübersehbare Steppenländer einschließend. Hoch im Norden sind diese den größten Theil des Jahres mit Schnee und Eis bedeckt, südlicher mit dünnen Waldungen bewachsen und Viehweiden darbietend. Wie in allen Steppenländern fehlt es hie und da an fließendem Wasser, und salzige und süße Seen wechseln mit einander; ja einer geht zuweilen in

die Natur des andern über. In solchen Gegenden kann nur der wandernde Hirt, und an den Gebirgen und Strömen der Jäger und Fischer sich wohl befinden. Darum sucht man hier umsonst alte Städte, feste Wohnungen und dauerhafte Denkmäler. Eine solche hervorbringende Lebensart konnte sich hier nicht wohl aus Klima und Boden entwickeln. Der Hirt nimmt sein leichtes Gezelt mit sich fort, und der Jäger und Fischer graben ihre Wohnungen in die Erde, um sich gegen den Frost des Winters zu schützen. Die Grabhügel welche hier zu einiger Bildung gelangte Horden als Denkmäler für ihre Todten zurückließen, sind doch eigentlich nur Zeugen eines noch rohen Zustandes. Wo alte, feste Wohnungen in diesen Gegenden sich finden, sind sie Zeugen einer eingewanderten Cultur.

Südliche Abdachung.

Die Grenzen der südlichen Abdachung gegen Osten und Westen sind schon angegeben; gegen Süden bildet sie das, in großen Busen eindringende Südmeer, gegen Norden das Randgebirge des Mittellandes. Da die Gestaltung dieser Abdachung für unsern Zweck sehr wichtig ist, und die älteste Geschichte der hier sich bildenden Völker durch dieselbe bedingt wird, müssen wir uns länger dabei verweilen. Die Natur selbst hat diese Abdachung wieder in vier Theile gesondert, die jeder einen eigenthümlichen, für ihre Bewohner einflußreichen Charakter haben. Diese Theile sind 1) das nördlich vom Himavat und zum Theil in diesem Gebirge liegende Hochland, Tibet; 2) die östliche Halbinsel; 3) die westliche Halbinsel und 4) das in der Mitte von allen liegende Gangesland. Wir müssen sie genauer betrachten.

1) Das Hochland nördlich vom Himavat. Südlich vom Grenzgebirge des Mittellandes, dessen Richtung und Gestaltung hier noch nicht bestimmt anzugeben ist, findet sich, ähnlich dem hohen Altai in Norden, der Himavat, oder das Himalaya-Gebirge [1]), das höchste unter den bis jetzt bekannten Gebirgen der

1) Himavat, das Schneegebirge; Himalaya, das schneereiche Gebirge.

Erde. Der Himavat ist kein Gebirgszug im gewöhnlichen Sinne des Worts, sondern eine Gruppe von Gebirgszügen, die zwar eine größere Ausdehnung von Nordwesten gegen Südosten und Osten hat; aber die einzelnen Züge sind größtentheils durch tiefe Einschnitte getrennt, und streichen fast nach allen Weltgegenden, vorzüglich nach Osten. In der Mitte aller findet sich eine länglich runde, von den höchsten Schneegebirgen der Welt steil umuferte Thalebene, das jetzige Undè. Die Lage derselben ist so, daß sich ein Parallel unter 31° nördlicher Breite und ein Meridian unter 100° östlicher Länge so ziemlich in der Mitte derselben durchschneiden. Die Breite von Südwest gegen Nordost mag etwa funfzehn geographische Meilen betragen; die Länge von Nordwest gegen Südost ist noch nicht genau bekannt, doch wohl nicht unter dreißig geographische Meilen, und die Fläche überhaupt enthält also etwa vierhundert Quadratmeilen.

Wir hatten von dieser merkwürdigen Gegend früher nur höchst dürftige und unvollständige Nachrichten, bis neuerlich der Engländer Moorcraft durch seine Reise nach Undè [1]), ferner J. A. Hodgson durch seine Reise zur Entdeckung der Quellen des Ganges und Yumna [2]), und Gerard durch Bereisung des Thales des Sutledsch [3]) so viel Licht darüber verbreitet haben, daß die Gestaltung des Ganzen ziemlich richtig aufgefaßt werden kann.

Moorcraft's Nachrichten zufolge besteht der Boden von Undè aus angeschwemmten Schichten von Grand und Thon, hie und da von den herabstürzenden Bergwassern tief zerrissen, sonst im Ganzen eben und nur in der Mitte, wo der Sutledsch seinen Lauf hat, etwas eingesenkt; hie und da ragen Hügel von Granit hervor, von Quarzgängen durchsetzt und reich an Gold, wie der größte Theil des Bodens, aus dem es bloß durch Ausgraben und Waschen gewonnen wird. Herrliche Weiden finden

1) Asiatic Researches. Vol. XII. p. 375 etc.

2) As. Res. Vol. XIV. p. 60 etc.

3) Transactions of the geological Society. Second Series. Vol. I. No. X. p. 124.

sich viele, und Undè ist das Vaterland der feinsten Wolle, welche in Kaschmir verarbeitet wird; Bäume und Holzung überhaupt ist wenig zu finden. Gegen Süden bildet der Hauptzug des Himavat die Grenze der Ebene; gegen Norden und Osten das, mit ewigem Schnee bedeckte Kailas-Gebirge, dessen Gipfel noch nicht gemessen, aber schwerlich niedriger als die des Himavat sind. Gegen Osten schien dem Reisenden der Kailas völlig in den Himavat überzugehen und so die Ebene zu begrenzen; im Westen entdeckte er, obgleich sonderbar zerrissene Höhen sich zeigten, keine Begrenzung der Art; auch scheint hier dergleichen nicht vorhanden zu sein, sondern die Gebirgszüge zwischen den Stromthälern nach und nach aufzusteigen. Im Ganzen ist die Fläche von Undè im Osten höher, und senkt sich nach und nach in Westen, bis die Berge wieder aufsteigen, herab. Gegen Osten finden sich zwei nicht unbedeutende Seen, am östlichsten der Manasa, oder Manasarowar, der in der Mythologie der Hindus so berühmte See Brahmas. Westlicher und nicht weit von diesem findet sich der etwas größere Ravanhrad, d. i. der See des Ravana, des berühmten Riesenkönigs. Der letztere ist die Hauptquelle des Sutledsch, indem er mehrere vom Kailas herabströmende Bergwasser, und unter diesen auch den berühmten, von Siwas Scheitel herabstürzenden Ganges, d. i. Fluß, aufnimmt. Die vom Himavat nach Undè fließenden Gewässer scheinen geringer zu sein, weil dies Gebirge der Gestaltung seiner Abdachungen wegen, seine meisten Quellen gegen Süden schickt. Aus dem Manasa konnte der Reisende keinen Ausfluß gegen Westen entdecken, obgleich ein Augenzeuge behauptete, einen solchen gesehen zu haben. Andere Augenzeugen versicherten: dieser Ausfluß sei allerdings vorhanden gewesen, aber seit acht Jahren verschwunden. Wahrscheinlich fand er seit längerer Zeit nur noch bei hohem Wasserstande statt; denn daß diese Seen an Wassermasse verlieren, scheint kaum zu bezweifeln zu sein, da wohl eben die Ursachen hier stattfinden, wie auf dem Mittellande Asiens überhaupt; auch fand Moorcraft hie und da an den hohen, steinigen Ufern des Sees niedrige Sandflächen, welche das Wasser verlassen zu haben scheint.

Man wird bei dieser Beschaffenheit der Seen in Undè unwillkürlich an eine alte Mythe der Hindus erinnert, welche der Ramayana erzählt [1]). Als Ganga — hier überhaupt das unter den Schneelagern der Gebirgè hervorbrechende Wasser — von Siwas Haupte herabstürzte, leitete er sie in den See Vindu, und aus diesem — dem Busen der Ganga — entsprangen nun sieben Gangas, d. i. Ströme. Drei fließen gegen Osten; diese Gegend ist uns noch sehr unbekannt, doch muß hier, wie gleich gezeigt werden wird, an den Brahmputra und Sarayu gedacht werden; drei fließen gegen Westen, und unter diesen wird der Sindhu (Indus) genannt. Der Ladak führt in seinem obern Laufe diesen Namen nicht, und es ist höchst wahrscheinlich, daß der eigentliche Sind, welcher bei Dras, als der stärkere Strom den Ladak aufnimmt [2]), zwischen dem Ladak und Sutledsch in Undè entspringt, und gleich ihnen die hohen Randgebirge durchschneidet. Wir können unter diesen drei Flüssen mit höchster Wahrscheinlichkeit den Ladak, Sind und Sutledsch verstehen; der siebente Fluß ist der bekannte Ganges. Wenn frühere Ausleger unter diesen sieben Flüssen an die Hauptströme in China, Iran oder gar Sibirien dachten, so schreiben sie den Hindus zu der Zeit da ihre Mythen sich bildeten, eine Länderkenntniß zu, die sie gewiß nicht hatten. Vergleicht man aber diese Sage vom See Vindu, und den zu erkennenden Strömen welche aus ihm entsprungen sein sollen, mit der Beschaffenheit des angeschwemmten Bodens in Undè, und der sich noch jetzt verkleinernden nur noch die tiefsten Einsenkungen füllenden Seen, von denen wahrscheinlich gegen Westen sich noch mehrere finden; so kann man sich der Ueberzeugung schwerlich erwehren: daß in den Urzeiten hier ein bedeutender See vorhanden war, aus dem viele das Randgebirg durchschneidende Ströme ihren Ursprung nahmen.

Gegen Westen hat der Manasa jetzt keine Ausflüsse, das

---

1) Ramayuna of Valmiki, in the original Sungskrit etc. by Carey and Marshman. Vol. I. p. 394 etc.

2) Geschichte der englischen Gesandtschaft an den Hof von Kabul; von Elphingstone. Weimar, 1817. B. 2. S. 539. u. s. w.

ist durch Moorcraft's Untersuchungen entschieden; zu den östlichen und südöstlichen Ufern gelangte der Reisende aber nicht. Zwar schien ihm das Gebirge hier geschlossen, doch weiß jeder der hohe, gebirgige Gegenden kennt, wie leicht schmale Einschnitte und Stromthäler sich dem Auge entziehen, selbst wenn man sich in ihrer Nähe befindet, und so scheint hier die Untersuchung noch keineswegs geschlossen zu sein.

Der Ramayana, eine hier nicht zu verachtende Quelle, behauptet: der Sarayu (Deva) entspringe aus dem Manasa [1]). Den Nachrichten zufolge welche Turner in Tibet einzog, entspringt der Brahmputra gleichfalls aus dem Manasa [2]). Wir geben gern zu, daß wegen der hohen Verehrung in welcher dieser See stand und noch steht, manche Anwohner eines, aus der Gegend desselben herfließenden, selbst als heilig verehrten Stromes, seine Quelle ohne weitere Untersuchung in den See legen werden; allein die Gegend in Ost und Südost des Manasa muß erst genauer untersucht werden, ehe darüber mit Gewißheit entschieden werden kann. Die Erzählung eines Hindupilgers welche Dunkan mittheilt, verdient hier wohl beachtet zu werden. Der Mann war ziemlich gebildet, und erwarb durch seine Erzählung das volle Vertrauen des Engländers. Er hatte ungeheure Reisen gemacht, war in Arabien, ja sogar in Moskau gewesen, und so weit man seiner Reise durch andere Nachrichten folgen kann, sind seine Angaben richtig, bis auf die Zahl der Tagereisen von einem Ort zum andern, in welchen sichtbare Irrthümer vorfallen. Er pilgerte rund um den See Manasa, welcher sechs Tagereisen im Umfange haben soll; zwanzig bis fünf und zwanzig Betorte finden sich an seinen Ufern, für die Pilger errichtet. Die Tempel welche Moorcraft sah, gehören unstreitig in diese Zahl. Dieser Pilger behauptete drei Ausflüsse des Sees gefunden zu haben, einen nordöstlich, den Brahmputra; einen südöstlich, den Sarayu,

1) Ramayuna. Vol. I. p. 268.

2) Ambassade au Tibet. Paris, 1800. T. II. p. 70.

und einen südwestlich, den er Satrudra, oder Satudra (Sutledsch) nannte. Dies wäre nun der Westfluß, der nach Moorcraft's Erzählung vor acht Jahren verschwunden sein soll; der freilich nur in den Ravanhra hätte fallen können, aber doch der östlichste Quellstrom des Sutledsch gewesen wäre. Es zeugt für die Wahrheitsliebe des Pilgers, daß er nicht auch den Ganges hier gefunden haben wollte, obgleich die allgemeine Sage der Brahmanen ihn gleichfalls aus diesem See entspringen läßt. Das Wunderbare, das er von dem Siwa-Ganges erzählt — den Moorcraft passiren mußte — bezeichnet er richtig durch den Zusatz: die Leute sagen [1]).

Die Meinung der Brahmanen, daß der Ganges aus dem Manasa entspringe, ist sowohl durch Moorcraft's Untersuchung, als die Aussage des Pilgers widerlegt, auch scheinen überhaupt hier nur Mißverständnisse obzuwalten, da Ganges Fluß überhaupt bedeutet, und der Sarayu-Ganga mit dem Dschanavi-Ganga wohl verwechselt werden konnte. Allein den Nachrichten zufolge welche Hodgson über den obern Lauf des Ganges mittheilt, erhält die Untersuchung eine ganz andere Richtung. Als dieser Reisende an die Stelle kam wo in dem hohen Schneegebirge der Bhagirati und Dschanavi sich einigen, schien ihm der letztere der größere und eigentliche Hauptfluß zu sein [2]), da er aber den Bhagirati für den heiligen Strom hielt, verfolgte er diesen bis zum Schneelager, unter welchem er hervortritt. Diese Vorstellung von dem Bhagirati, als dem heiligern Strom und dem eigentlichen Ganges, beruht aber auf einem Irrthume. Die verehrten Namen: Bhagirati und Dschanavi gehören ursprünglich nicht diesem oder jenem Quellstrome, sondern dem ganzen vereinigten Strome bis zu seiner Mündung ins Meer an, wie im Ramayana ausdrücklich, bei der Mythe von der beide Namen abgeleitet werden, bemerkt wird [3]). Im untern und mittlern Lauf haben sich beide Benennungen verloren, und

1) As. Res. Vol. XIV. p. 37 etc.
2) As. Res. Vol. XIV. p. 90.
3) Ramayuna. Vol. I. p. 399, 401.

im obern ist jede einem besondern Quellstrome eigenthümlich geworden. Man eignet dabei dem kleinern Bhagirati zu, was von dem großen, heiligen Strome überhaupt in den Mythen gesagt wird, und wallfahrtet jetzt fast nur zu diesem, da man zu den Quellen des Dschanavi nur mit großen Kosten und Gefahr gelangen kann.

Hodgson erfuhr von einem ihn begleitenden und zu Gangotri wohnenden Brahman, von dem obern Lauf des Dschanavi folgende Umstände: Der Fluß behält den Lauf, den man bei der Vereinigung sah, und der fast von Norden, doch etwas westlich herkam, aufwärts vier Tagereisen bei, dann wende sich der Lauf und komme von Nordost her; man habe dann die hohen Schneeberge zur rechten Hand, der Fluß habe noch dieselbe Stärke und komme durch minder hohe, schneefreie Berge aus Tibet her; man erreiche dann bald die erste chinesische Stadt, wo der Zoll entrichtet werde. Der Weg durch das hohe Gebirge sei äußerst beschwerlich, doch werde er jährlich von einigen hundert Menschen besucht, welche nach diesem Theile von Tibet Handel treiben und ihre Waaren auf Schaafe laden [1]). Die Erzählung hat innere Wahrscheinlichkeit, und wird durch ältere Zeugnisse bestätigt. Die Quellen des Dschanavi, und folglich des Ganges überhaupt, liegen gleichfalls in Undè, nur westlich von Moorcraft's Wege. H. T. Colebrooke ist in seiner sonst trefflichen Abhandlung über die Quellen des Ganges [2]) allerdings anderer Meinung. Mit Recht verwirft er die frühere Annahme, die den Ladak zum obern Ganges macht; aber er kannte den wahren Lauf des Ganges, durch Raper, nur bis Gangotri, und die durch Hodgson's Nachrichten veränderte Ansicht von dem obern Lauf des Dschanavi war ihm noch unbekannt. Die ältere Angabe der Jesuiten, welche Colebrooke bestreitet, daß der Ganges in Tibet entspringe, zuerst gegen Westen fließe, dann sich gegen Süden wende, scheint ganz gegründet zu sein, und

1) As. Res. Vol. XIV. p. 91.

2) As. Res. Vol. XI. p. 429 etc.

nur verwechselten Europäer hier den Ladak mit dem Ganges, weil sie das Thal von Undè noch nicht kannten.

Um eine etwas genauere Beschreibung der Fläche von Undè, und den, dieselbe umufernden Gebirgen zu geben, wollen wir einen kurzen Auszug aus Moorcraft's Tagebuche mittheilen. Er war mit seinen Begleitern das rauhe Thal des Alakananda aufwärts gezogen. Die Quellen dieses Flusses liegen südlich am Himavat, und zum Theil am Kamme desselben. Der Neitei-Paß gestattet hier einen Weg nach Undè der mit Ochsen zu passiren ist, und den dritten Juli stiegen die Reisenden über diesen Paß, auf die Ebene von Undè herab. Sie übersahen von hier die ganze Breite der Fläche bis zum Fuße des Kailas-Gebirgs; vor demselben, und gleichlaufend damit, erhoben sich wellenförmige Hügelreihen, welche gleich Brustwehren stufenförmig aufstiegen. Hinter denselben, nahe an den höchsten Gipfeln des Kailas, schienen die Gebirge einen Winkel zu bilden; dies scheint die Oeffnung des Thales des Ladak zu sein, welches die Reisenden nachher besuchten. Die Fläche dehnte sich bis zu jenen Hügelreihen am Fuße des Hochgebirgs aus, dessen furchtbare Gipfel und Seiten mit Schnee bedeckt waren. Südwestlich entdeckte man die Berge von Baschar, in, oder an welchen sich wahrscheinlich die Quellen des Dschanavi befinden. Gegen Nordwest, in einer Entfernung von etwa zwei englischen Meilen zeigte sich der Anblick eines außerordentlich zerrissenen Grundes. Hervorragungen von verschiedener Gestalt und Größe glichen Pyramiden, oder Trümmern von alten Burgen, Festungen und Säulen, bunt durch einander. Gewässer scheinen hier den Boden, oder ein lockeres Gestein gewaltig zerrissen zu haben; vielleicht finden in diesen Gegenden sich die Quellen des Sind. Daba, die erste chinesische Stadt, lag eine Stunde von hier; der Weg führte über eine mit Grand bedeckte Fläche, hie und da sah man etwas Gras, kleines Gesträuch und eine Art Immergrün, und der Boden war häufig durch tiefe Rinnsale der Bergwasser zerrissen. In der Stadt Daba blieben sie bis zum zwölften Juli. Fahrenheit's Thermometer wechselte bei

Sonnenaufgange zwischen 42° und 54°. Die Gegend um die Stadt war hügelig, doch wie es scheint, nur durch die Wirkung der Gewässer, an deren steilen Ufern man die Schichten erkennen konnte, aus denen der Boden besteht, als Grand, Thon, Sand u. s. w. Den dreizehnten Juli kamen sie gegen die Mitte der Fläche, in die Nähe des Sutledsch; das Thermometer zeigte früh 56°. Man kam bald über steinige Ebenen und tiefe Flußrinnen, überall wurde Gold gewaschen; man grub den Boden dazu auf, und die Gräben füllten sich nachher mit brakischem Wasser. Den vierzehnten näherten sie sich dem Kailas; das Thermometer zeigte früh 52°. Sie kamen über eine Fläche, die so stark mit Salz — das sie für Soda hielten — geschwängert war, daß der Boden unter ihren Füßen knisterte. Den funfzehnten Juli zeigte das Thermometer früh nur 41°; sie kamen bald über ein Schneelager, das eine Wasserrinne ausfüllte. Am Tage thauete hier das Eis auf, in der Nacht fror es aufs neue. Nun stieg man allmälig aufwärts und befand sich bald auf einer schönen Ebene, die etwa anderthalb englische Meilen breit war. An jeder Seite lief eine Reihe Berge hin; die zur Linken waren mit Schnee bedeckt, und beide bildeten einen Paß von drei englischen Meilen. Offenbar befanden die Reisenden sich hier auf der Stufe, die ihnen von fern einer Brustwehr ähnlich schien. Sie kamen in diesem Paß über zwei Schneelager, zwei Gletscherbäche, und stiegen an einem Seitenfluß des Ladak in einem schneevollen Thale herab.

Der Ladak, an welchem Ghertope liegt, wo der chinesische Statthalter von Undè sich aufhält, fließt von hier gerade gegen Norden, wendet sich dann weiterhin gegen Westen. Von Ghertope kehrten die Reisenden zurück, um zu den Ufern des Manasa zu gelangen, wo die feinste Wolle gewonnen wird, von der nähere Nachrichten einzuziehen, und wo möglich mit den Bewohnern jener Gegend Handelsverbindungen einzugehen, der eigentliche Zweck von Moorcraft's Reise war. Sie folgten nun dem Hauptstrome des Ladak, der zwischen den Ausläufern des Kailas von Osten herkommt. Sie brauch-

ten sieben Tage bis zur Wasserscheidung zwischen dem Ladak und Sutledsch, die aber so wenig Schwierigkeiten darbot, wie die vorige. Wie dort, lag sie auf einer schönen Ebene, wo viele wilde Pferde weideten. Von hier ging die Reise zwischen dem hohen Kailas und Ravanhrad zu den Ufern des Manasa. Die Fläche von Undè bietet einen rauhen, wenig fruchtbaren, und nur als Weide zu benutzenden Boden dar. Wir müssen nun noch die Gebirge näher betrachten, welche umher ziehen.

Es ist geologisch merkwürdig, daß diese hohe Thalfläche eigentlich von dem Kamme der sie umgebenden Gebirge begrenzt wird, ausgenommen gegen Westen, wo die Züge nach und nach aufzusteigen scheinen; aber auch der hohe Kamm dieser Gebirge ist von der Fläche aus fast in allen Richtungen durch tiefe Stromthäler durchschnitten. Das höchstmerkwürdige Kailasgebirge kennen wir nur sehr wenig. Nur ein tiefer Einschnitt durch dasselbe ist uns genauer bekannt, das Thal des Ladak, welches von Ghertope an gerade gegen Norden läuft, dann sich gegen Westen herumschwingt. Wie sich die Ausläufer des Kailas von Undè und dem Thale des Ladak gegen Norden und Osten verhalten, ist noch sehr unbekannt. Weiter gegen Nordost kommen hohe Gebirgszüge zum Vorschein, Thalbildungen umschließend, deren Binnengewässer theils ihre Umuferung durchbrochen haben, und den großen Strömen der östlichen Halbinsel zueilen, theils noch geschlossen sind, und bedeutende Seen bilden, wie den Terkiri, Pukas u. s. w. In diesen Rundgebirgen vereinigt sich das von Süden herauf steigende Grenzgebirge mit dem Randgebirge des Mittellandes, so, daß diese Thalbildungen auf die östliche Abdachung vortreten, und das Hochland um den Koko-See und die Quellen der beiden Hauptströme Chinas bilden. Zwischen diesen vom Kailas ausgehenden Zügen und der Kette des Himavat, erstreckt sich von Undè gegen Osten das große Thal des Brahmputra, oder Groß-Tibet. Dieses Thal scheint gleichfalls in frühern Zeiten ein großer See gewesen zu sein, der endlich seinen Damm durchbrach und so den Lauf des

Brahmputra bildete. Noch lebt in Tibet die Erinnerung an diese Begebenheit, und noch verehrt man besonders die Gottheit, der man diesen Abfluß der Gewässer verdankte [1]).

Gegen Nordwest, über das rechte Ufer des Ladak hin, hat die Gegend eine ganz ähnliche Bildung; doch scheinen die umschließenden Gebirge höher, mehr mit ewigem Schnee bedeckt, und die hohen Thalflächen, welche auf die westliche Abdachung vortreten, ungleich größer zu sein als in Osten. Die Randgebirge sind hier alle durchbrochen, und die Gewässer fließen dem Indus, dem Oxus, oder von Pamer her, dem Jaxartes zu. Der große Länderstrich zwischen dem Koko-See, dem Kailas, der Hochebene Pamer und dem Randgebirge des Mittellandes, gleicht noch einer unbekannten Insel, deren Küsten wir ziemlich kennen, deren Inneres aber nur wenige von ferne gesehen haben.

Am linken Ufer des Ladak streicht ein Gebirgszug hin, der von Norden gegen Westen sich herumschwingt, und den ganzen Lauf des Ladak bestimmt. Dieser Zug, den Moorcraft in der letzten Hälfte des Juli mit Schnee bedeckt fand, muß bis in die Gegend der Stadt Ladak sich erstrecken. Macartney berichtet, daß Kaufleute von Ladak noch fünf und zwanzig Tagereisen den Fluß aufwärts gehen, um von einem Orte, den er Rodak nennt, feine Wolle nach Kaschmir zu bringen; der Fluß laufe aber durch ein so rauhes, bergiges Land, daß die Wolle auf Schaafen und Ziegen fortgeschafft werden müsse [2]). Nach Moorcraft liegt Ladak zehn bis zwölf Tagereisen von Ghertope den Fluß abwärts; von Ghertope bis zu den Ufern des Manasa, wo die feinste Wolle gewonnen wird, brauchte der Reisende dreizehn Tage; welches mit Macartney's Angaben ziemlich übereintrifft, da das Rodak noch weiter gegen Osten liegen kann. Moorcraft begegnete auf diesem Wege mehreren Zügen von Schaafen und Ziegen, welche mit Wolle beladen den Strom

1) Ambassade au Tibet. T. I. p. 336, 337.

2) Macartney's Bemerkungen zu der Charte bei Elphingstone's Reise nach Kabul. Siehe diese Reise, B. 1. S. 542.

abwärts gingen. Die Gebirge zwischen dem linken Ufer des Ladak und dem rechten des Sind, gehören zu den unbekanntesten; erst weiter gegen Westen treffen wir auf sichere Nachrichten, wo im Thale des Sutledsch die chinesische Grenze beginnt. Der Fluß befindet sich hier schon zwischen sehr hohen mit ewigem Schnee bedeckten Gebirgen. Wie diese vom rechten Ufer des Flusses ab, mit den Gebirgen am linken Ufer des Sind in Verbindung stehen, ist völlig unbekannt. Der Punkt, bis wohin Gerard vordrang, unterhalb der chinesischen Stadt Upsang, ist höchst merkwürdig, weil hier von Norden her der Tschongo-Fluß in den Sutledsch fällt. Die Schneegebirge welche das Thal des Tschongo bilden sind außerordentlich hoch; in dem Winkel zwischen dem rechten Ufer des Sutledsch und dem linken des Tschongo, maß Gerard eine Schneespitze von 22,000 Fuß Höhe. Ueber den Quellen des Tschongo müssen beide, das Thal desselben bildende Züge sich einigen, und eine große Höhe bilden, von der wahrscheinlich die große Kette des Kentais und der Zug auslaufen, der südlich Kaschmir umschließt. Das herrliche Thal von Kaschmir war in den früheſten Zeiten ein See wie Tibet, und so wie dort, hat sich auch hier die Erinnerung an den Abfluß der Gewässer erhalten [1]).

Der Gebirgszug am linken Ufer des Sutledsch beginnt beim Durchbruch des Dschanavi, und bildet einen Bogen gegen Nordwest, dann gegen Westen und endlich ganz gegen Süden herum, die Gebiete des Sutledsch und Yumna von einander trennend. Er gehört zu den mächtigsten Zügen des Himavat; in ihm erhebt sich, fast der Vereinigung des Tschongo mit dem Sutledsch gegenüber, der Yumnatri, zu einer Höhe von 26,000 Fuß. Von dieser Höhe, an welcher der Yumna entspringt, läuft noch ein hoher Zug, sich von Südwest gegen Süden und Südost herumbiegend, der den Yumna vom Ganges trennt. Von dem Thale des Dschanavi östlich, streicht an der Grenze von Undè der hohe Himavat, bis der Kailas sich ihm nahet, und Undè von dem östlichen Tibet trennt, und wahrscheinlich

1) As. Res. Vol. VI. p. 164.

der Sarayu den Kamm noch einmal durchbricht. Gegen Süden laufen hier eine Menge Arme vom Hauptzuge aus. Weiter gegen Osten wird das Hauptgebirge immer höher, bis es über den Quellen des Salagrami oder Gundak den höchsten bis jetzt bekannten Punkt der Erde, im Dhawala-Giri über 27,000 Fuß erreicht [1]). Vom Dhawala-Giri an gegen Osten ändert das Gebirge seine Richtung und dehnt sich zuletzt durch zehn Längengrade gerade gegen Osten aus. Anfänglich behalten die Ausläufer noch dieselbe südliche Richtung; weiterhin aber nimmt das Gebirge eine ganz veränderte Gestalt an; schon Napal, seiner ganzen Bildung nach ein bloßgelegter Seegrund, ist durch einen rauhen Gebirgszug, der von Nordwest gegen Südost streicht, von dem niedrigen Flachlande getrennt, eben so Butan. Den Strich von Butan bis Tibet kennen wir durch Turner's Reise genauer. Das Gebirge, sich wild durchkreuzende Züge bildend, ist bedeutend niedriger als in Westen, und selbst auf der Höhe der Wasserscheidung traf man in der Mitte des Septembers noch keinen Schnee. So bald der Reisende gegen Norden herabstieg, kam er von einer Thalbildung in die andere, über bald mehr bald minder ausgedehnte Flächen, nicht selten von nackten Felswänden umgeben; einige hatten in ihren tiefsten Einsenkungen noch bedeutende Seen, andere waren völlig trocken. Daß Tibet im Ganzen dieselbe Beschaffenheit darbietet, haben wir schon bemerkt. Weiter gegen Osten scheinen die Gebirge noch niedriger zu werden; nur ein Zug, neben dem Turner hinreiste und der von Süden gegen Norden strich, war mit Schnee bedeckt [2]). Wir haben uns bei diesem mittlern Hochlande etwas lange verweilt, doch mag die Wichtigkeit desselben für die älteste Geschichte dies entschuldigen.

Oestliche Halbinsel.

Die östliche Halbinsel besteht aus lauter großen oben an, oder schon nördlich über Tibet beginnenden Thälern; oben von

1) As. Res. Vol. XII. p. 266. etc.

2) Ambassade au Tibet. T. I. p. 304.

hohen Gebirgen umengt, gegen Süden sich erweiternd, und endlich in große Flachländer sich ausbreitend. Die Nord- und Ostgrenzen sind schon bestimmt, sie sind zugleich so schwer zu übersteigende Völkergrenzen, daß die Wuth der mongolischen Eroberer sich hier brach, und von China her eingedrungene Heere bald vernichtet wurden. Gegen Westen bildet der Brahmputra die Grenze, doch oben wo er von Tibet aus die Gebirge durchbricht, kann man die Stromthäler, deren Gewässer in östlicher Richtung ihm zufließen, auch zu dieser Halbinsel rechnen. Diese Westgrenze ist eben so Völkergrenze und gewährt gegen gewaltsame Angriffe einen starken Schutz. Selbst die eroberungs- und blutdürstigen Heere der Nachfolger Timur's, fanden an den Ufern des Brahmputra, wenn sie ihn überschritten, ihr Grab.

Der Charakter dieser Halbinsel besteht in einer großartigen Einförmigkeit. Die gewaltigen Ströme Kambadscha, Menam, Irabaddy u. s. w. richten ihren Lauf fast gerade von Norden gegen Süden; zwischen ihnen liegen Gebirgszüge, die, wenn sie auch zuweilen ihre Richtung etwas ändern, Arme aussenden oder sich unterbrechen, doch im Ganzen denselben Strich behaupten. Das ganze Land besteht daher fast aus lauter einförmigen, in Süden als flache, niedrige Länder sich ausbreitenden Stromthälern, mit hie und da, vorzüglich in Norden sie trennenden Gebirgen. Auf den fruchtbaren Ebenen, an den Ufern der herrlichsten Ströme, mußten bald Völker sich sammeln, und selbstständige Reiche bilden; ohne Auffoderung nach Außen erobernde Züge zu unternehmen, ohne Furcht von Außen angegriffen zu werden. In den größern Gebirgen, welche zwischen den Interessen der Thalvölker hinlaufen, konnten leicht einzelne Stämme sich in Freiheit erhalten, ein unabhängiges Berg- und Jägerleben fortsetzen, ohne an der fortschreitenden Bildung ihrer Nachbarn Theil zu nehmen. Was hier aus dem Charakter des Landes als wahrscheinlich für seine Bewohner abgeleitet ist, zeigt die Geschichte als wirklich.

Westliche Halbinsel.

Die westliche Halbinsel hat einen entgegengesetzten Cha-

rakter. Allerdings bietet das obere Gebiet des Indus einen Flächenraum dar, wo große Völker sich bilden und festsetzen können, aber von hier, weiter nach Süden, wird alles anders. Der gewaltige Gebirgszug welcher den Sutledsch vom Yumna trennt, wird schnell, da er sich gegen Süden wendet, niedrig, theilt sich in mehrere Bergzüge von geringer Höhe, welche größere und kleinere, doch flache Thalbildungen einschließen. Westlich und nordwestlich von hier, wo jetzt die große furchtbare Wüste sich ausdehnt, welche Elphingstone auf seiner Reise nach Kabul beschrieben hat, reichte in den Urzeiten das Meer so weit herauf, daß es die Flüsse Sutledsch und Indus einzeln aufnahm und Kutsch und Guzerat als Insel erschien, wie es in der Regenzeit noch jetzt ist. Die höher liegenden flachen Thalbildungen zeigen sich gleichfalls zum Theil als Boden früherer Landseen, aus welchen hie und da einzelne, oben platte Berge als ehemalige Inseln oder Halbinseln, oft von großer Ausdehnung, hervorragen. Der Charakter dieser Gegend ist, nach der Beschreibung Fraser's, in seiner Reise von Delhi nach Bombay, und Hamilton's Reise zu den Diamantgruben zu Panna, nicht zu verkennen. Es konnte hier also nicht schwer sein, die Zuströme des Yumna mit denen des Sutledsch durch Kanäle zu verbinden, wie wirklich geschehen ist [1]). Doch bald steigen im Vindhya die Berge wieder empor und bilden eine rauhe verworrene Gebirgsgruppe. Der höchste Punkt derselben scheint zwischen den Quellen des Saone und Nerbuddha zu liegen. Auf einer kleinen Gebirgsfläche thronte hier vormals, so erzählt die indische Mythe, die Göttin des Nerbuddha; da kam der Saone und warb um sie. Die Göttin schickte ihm eine Apsara (Nymphe) entgegen, um Nachricht von ihm einzuziehen; diese sah den schönen Gott und verliebte sich in ihn; sie gefiel ihm gleichfalls, und mit Schuld beladen kamen beide in die Gegenwart der Göttin. Erzürnt stürzte diese den

1) Transactions of the geological Society. Second Series. Vol. I. Part I. p. 124. — verglichen mit: Edinburgh philosophical Journal. Juue 1819. p. 49. etc.

ungetreuen Gott gegen Nordost von dem Gipfel herab, wo er noch jetzt seinen rauhen Pfad zur Ganga sucht; auch die treulose Dienerin wurde herabgestoßen, wo sie als ein kleiner Bach die Höhe verläßt und dem Saone nacheilt; dann stürzte die Göttin sich selbst in der entgegengesetzten Richtung herab, und strömt mit ihren gewaltigen Fluten zum Westmeere. — Mehrere hohe Züge laufen von hier gegen Westen und Süden, kleinere und größere Thalbildungen umschließend. Der Hauptzug, in welchem die Wasserscheidung gegen Süden hinläuft, streicht nicht fern von der Westküste. Durch diese Bildung des rauhen Hochlandes Deckhan, wo man, um von einer Thalfläche zur andern zu kommen, immer hohe und gefährliche Pässe übersteigen muß, ist das Land zerstückelt und vereinzelt [1]). Die Westküste ist durch Vorsprünge des Gebirges, und die herabstürzenden Bergströme zerrissen. Auf der östlichen Abdachung ist gleichfalls das Meer zu nahe, als daß Hauptströme sich bilden und Länderflächen entstehen, auf welchen große Reiche einer langen Dauer sich erfreuen könnten. Der Charakter dieser ganzen Halbinsel ist die größte Mannichfaltigkeit ohne Einheit.

Daß diese Beschaffenheit des Bodens auf die Verhältnisse seiner Bewohner einen großen Einfluß haben mußte, ist klar; sie werden zerstückelt wie ihr Boden, in kleinere Staaten sich sondern; und wenn auch ein Volk einmal sich herrschend über das Ganze verbreitet, wird doch der Mangel eines gemeinsamen Interesses die Spaltung wieder herbeiführen. Auch hier spiegelt sich die Geschichte der Völker, wie wir sie nachher werden kennen lernen, in den geographischen Verhältnissen ihres Landes ab.

Das Gangesland.

Dieses, zwischen beiden Halbinseln gelegene, und gegen Norden durch den Hauptzug des Himavat begrenzte Land, hat einen ganz eigenthümlichen Charakter. Von der Höhe jenes

1) As. Res. Vol. VII. p. 57—169.

Gebirges stuft es sich gegen Süden immer mehr und mehr ab, bis es gegen den Ganges und den Meerbusen von Bengalen eine ausgebreitete, niedrige Fläche bildet. Eine Menge von Strömen rinnen vom Himavat in Thälern herab, welche gegen Südost und Süden sich öffnen; fast eben so viele Thäler vom Vindhya her öffnen sich gegen Nordost und Norden, aber alle einigen sich in einem Hauptthale, und alle ihre Gewässer in einem Hauptstrome, dem Ganges; die größtmögliche Mannichfaltigkeit ist hier zur Einheit verbunden. Die höchsten Gegenden der Welt, und die niedrigsten Flächen, brennendes, gemäßigtes und kaltes Klima, die Erzeugnisse aller Zonen der Erde, alles fließt an den Ufern des Ganges zusammen. Es konnte wohl nicht fehlen, daß ein Volk, welches dies von der Natur so hoch begünstigte Land bewohnte, sich frühzeitig zu einer bedeutenden Stufe der Bildung und Macht emporschwang.

So haben wir nun ein Bild vor Augen, nicht allein des großen Welttheils überhaupt, sondern des südlichen Theiles desselben, wo die ältesten Völker unserer Geschichte sichtbar werden. Es wird sich in der Folge zeigen, wie viel die genauere Kenntniß dieser Länder, und des, sich im Ganzen immer gleichbleibenden Interesses das aus Grund und Boden entspringt; kurz des gesammten Schauplatzes, auf welchem jene Völker ihre Urgeschichte durchlebten, ihre frühesten Wanderungen begannen, Niederlassungen gründeten und mit Nachbarn kämpften, auf das Verstehen ihrer alten, in das Kleid der Dichtung gehüllten Sagen hat. Die Dichtung scheint sich selbst von dem geschichtlichen Kern zu lösen, wenn man die Sage auf dem Standpunkte festhält, auf dem sie sich bildete.

Um das Hochland, auf welchem wir die Fläche von Undè als einen merkwürdigen Mittelpunkt haben kennen gelernt, breiten sich in einem großen Kreise von Nordost, durch Süden bis Nordwest herum, immer niedriger werdende Länder, gleich einem großen Mantel aus, zusammenhangend und doch getrennt, und eben so finden wir die Bewohner dieser Länder.

Nach jener Hochfläche hin sich in wenige, verwandte Stämme zusammenziehend, nach dem Umkreise hin sich mehr ausdehnend, spaltend, trennend, und in abweichenden Gestalten und Volksthümlichkeiten auftretend.

Sehen wir auf die Bewohner der beschriebenen Hochländer, so zerfallen sie in Bezug auf die Sprache in zwei große Hauptclassen; die eine umfaßt die Völker welche einsylbige Sprachen reden, die andere die Völker welche mehrsylbige Sprachen reden. Die ersten herrschen im Osten des Welttheils, die letztern in Westen, und so wie jeder Hälfte ein Hauptsprachstamm angehört, so auch ein Hauptmenschenstamm; dem Osten der kalmückische Stamm mit größtentheils einsylbigen Sprachen; dem Westen der kaukasische Stamm mit mehrsylbigen Sprachen. Im Norden und auf dem Mittellande, noch mehr im Süden und vorzüglich auf den Inseln welche sich in großen Kreisen um das Festland herlagern, schlingen sich Sprachen und Stämme sonderbar durch einander. Leyden hat über diesen Gegenstand, in Bezug auf die östliche Halbinsel und mehrere Inseln viel Licht verbreitet [1]).

Ursprünglich war wohl alle Sprache einsylbig, und die zweifache Ausbildung derselben scheint von den beiden Wegen abzuhangen, welche möglich waren zu schreiben, d. i. andern seine Begriffe und Gedanken durch Zeichen mitzutheilen. Dies kann auf zweifache Weise geschehen; durch Begriffszeichen, ohne das Mittel der Sprache, und zweitens durch Bezeichnung der Sprache, durch Buchstaben, also durch das Mittel der Sprache. Im ersten Falle verliert die Sprache sehr an Werth, da die Sorgfalt von ihr abgezogen und auf die Schrift, als Zeichen des Begriffs, gewendet werden muß. Dieses Zeichen muß, ohne auf das, in der Rede ihm entsprechende Wort die mindeste Rücksicht zu nehmen, anders bestimmt, und nach gewissen Regeln abgeändert werden, wenn eine Abänderung, eine andere Bestimmung des Begriffs ausgedrückt werden soll; der Laut, als Zeichen des Begriffs in der Sprache wird dabei nicht beach-

1) As. Res. Vol. X. p. 158 etc.

tet, sondern die Abänderung des Begriffs, welche durch Abänderung des Zeichens mitgetheilt wird, durch andere Worte ausgedrückt; die Sprache bleibt daher einsylbig, und nur der verschiedene Ton, der auf ein Wort gelegt wird, zeigt die verschiedenen Bedeutungen desselben an; eine scharfe, bestimmte Bezeichnung der Begriffe findet nur in der Schrift statt. Daher arten einsylbige Sprachen so leicht in Dialekte, ja selbst in andere Sprachen aus; es liegt ja am Laut oder Worte wenig, sie mögen von einander abweichen wie sie wollen, in der Schrift, als dem Zeichen des Begriffs, sind alle wieder eins. Ganz anders gestalten sich diese Verhältnisse auf dem zweiten Wege des Schreibens. Nicht der Begriff selbst ist der Gegenstand desselben, sondern das Wort. Alle Abänderungen und verschiedenen Veränderungen des Begriffs, welche auf dem ersten Wege nicht am Worte, sondern an dem schriftlichen Zeichen des Begriffs ausgedrückt wurden, müssen hier durch Veränderung des Worts selbst ausgedrückt werden; die Sprache wird dadurch von selbst mehrsylbig, weil der bloße Umlaut, wenn er auch in der Bezeichnung beibehalten wird, keineswegs auslangt. Die Sprache nimmt nun einen ganz andern Rang ein, und wird das eigentliche Mittel der geistigen Bildung überhaupt, dies ist bei der einsylbigen Sprache aber vorzüglich die Schrift, welcher sie selbst untergeordnet bleibt. Aehnlichkeiten oder Verwandtschaften zwischen den beiden Sprachstämmen können sich nur in der Bedeutung gleicher, oder ähnlicher Laute finden; und wenn auch diese verschwunden wären, würde kein Grund daraus hergenommen werden können, die ursprüngliche Einheit beider Stämme zu bezweifeln.

Dieser Ansicht zufolge wäre also die Entwickelung der Sprache, ob als einsylbig oder mehrsylbig, mit der Entstehung der Schrift, ob als Begriffszeichen oder Wortzeichen, im Grunde eins. Die einsylbigen Sprachen blieben einsylbig, weil die Völker welche sie redeten, sich der Begriffszeichen bedienten; die mehrsylbigen Sprachen empfingen ihre Ausbildung durch die Buchstabenschrift. Die Gründe welche man dieser Ansicht entgegensetzen kann, sind uns nicht unbekannt; doch

können wir auf diesen Gegenstand hier nicht weiter eingehen. Wir kennen ältere und neuere noch lebende Völker, welche mehrsylbige Sprachen reden, und doch die Buchstabenschrift nicht kennen. Wäre zu erweisen, daß diese Völker ursprünglich nicht von mit Buchstaben schreibenden Völkern abstammten, oder solchen eine frühere Bildung zu verdanken hatten, so wäre geschichtlich dargethan, woran ohnehin wohl niemand zweifelt: daß es möglich sei, daß ein Volk seine Sprache auch ohne Buchstabenschrift mehrsylbig ausbilden könne; allein der geschichtliche Beweis möchte hier schwer zu führen sein, und nicht alles was geschichtlich möglich ist, ist auch wirklich. Ein Volksstamm der einmal eine mehrsylbige Sprache redet, wird auch dann nicht mehr zur Einsylbigkeit zurückkehren, wenn er die Kunst des Schreibens verliert. Eben so wenig geht ein Volk, dessen Sprache einmal einsylbig ausgebildet ist, sofort zur Mehrsylbigkeit über, wenn es Buchstabenschrift annimmt. Das größte Beispiel bietet hier die arabische (und die verwandte hebräische) Sprache. Ihre Grammatik weiset klar auf einsylbige Ausbildung hin; doch werden sie, so weit sie uns geschichtlich bekannt sind, mit Buchstaben geschrieben, obwohl ohne Vocale, und die Sprachen haben dadurch nur ein Hinneigen zu dem andern Stamme erhalten, das sich gewissermaßen als ein fremdes Element in der Grammatik unterscheiden läßt. Eben dies läßt sich auch von den Maramas und andern Hinduchinesen beweisen. Der Laut läßt zuerst sich nur gefallen durch Buchstaben fest zu werden; die einsylbigen Laute dulden Zusammensetzung und so ist der erste Schritt gethan. Mehrsylbige Worte mischen sich unter die einsylbigen, und erhalten durch die Schrift das Bürgerrecht; bei der Schrift durch Begriffszeichen sind sie verloren, und bleiben ewig Fremdlinge [1]).

Die Buchstabenschrift ist keine auf einmal gemachte Erfindung. Sie entwickelte sich aus wenigen rohen Anfängen, und brauchte unfehlbar eine lange Zeit, ehe sie ihre Vollendung

1) Man vergleiche: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier; von Fr. Schlegel. S. 44 u. f. w.

erhielt. Sprache und Schrift mußten wechselsweise aufeinander wirken, und beide hingen von den Fortschritten des Geistes überhaupt ab, bis er den Punkt erreicht hatte, wo er mit dem Mittel seiner Bildung, der Sprache, ins Klare kam. Daher fällt die Erfindung der Buchstabenschrift in das Dunkel der Zeiten zurück; die Geschichte kann allenfalls bestimmen, wann unter diesem oder jenem Volke der öffentliche Gebrauch der Schrift begann, aber die Zeiten der allmäligen Entstehung und Ausbildung derselben, liegen außer ihrem Bereich. Die Aehnlichkeit in der Gestaltung der Buchstaben, gehört zu den Erscheinungen, welche nicht unwichtig für die Geschichte, aber auch nicht unerklärlich sind. Kehren wir zu den Sprachen selbst zurück.

Die Umwandlungen und Dialekte der einsylbigen Sprachen sind uns sehr unbekannt, und ihre genauere Kenntniß ist um so schwieriger, da sie in der Schrift verschwinden, und im Munde der Sprechenden einem fortfließenden Strome gleichen. Die Grammatik dieser Völker besteht vorzüglich in den Regeln der Zeichenschreibekunst, und wird von dieser nur auf die Sprache zurück getragen. Daher vertritt die Flexion der Wurzel, sowohl beim Decliniren als Conjugiren, ein Vorsetzen oder Nachsetzen andrer Worte, welche für sich eine eigene Bedeutung haben, um dadurch das Verhältniß des Begriffes, den das Zeichen sichtbar macht, auszudrücken. Daß dadurch allerdings nun eine Grammatik der Sprache sich bildet, geht aus der Natur der Sache hervor, aber auch, daß sie anfänglich höchst unbestimmt, und nur nach und nach fester werden kann, aber der eigentlichen Grammatik in der Schrift immer untergeordnet bleibt. Ganz anders verhält sich dies alles in den mehrsylbigen Sprachen. Wenn Umwandlungen und Dialekte sich auch im mündlichen Gebrauch der Sprache entwickeln, wie dies nothwendig erfolgen muß, so werden sie doch in der Schrift mit Buchstaben festgehalten, und gewähren dadurch unschätzbare Urkunden für die Geschichte der Sprachen, und durch diese für die Geschichte der Menschen selbst. So erfahren wir auf diesem Wege, daß die mehrsylbige Ursprache auf den südlichen und westlichen Hoch-

ländern, sich frühzeitig in vier Hauptdialekte theilte, welches nothwendig eine Theilung dieses Urvolks in vier Stämme, so wie vier verschiedene Wohnsitze derselben voraussetzt, denn nur unter diesen Bedingungen wird die Spaltung der Sprache begreiflich. Diese vier Dialekte sind:

1) Zend. Der Sitz des Stammes, welcher diesen Dialekt redete, war das westliche Hochland, von dem er in das alte Iran herabstieg, sich als Baktrer, Meder und Perser ausbildete, und seine Sprache wieder in untergeordnete Dialekte zerlegte. Doch lebte in allen das Zend als heilige Sprache in seinen heiligen Schriften fort, wie noch jetzt unter den Parsen, als Nachkommen jener alten Völker. Als Volkssprache scheint sie völlig ausgestorben zu sein, wenn sie nicht unter einigen Stämmen der Siaposchians in den Hochthälern des Hindukusch noch lebendig ist [1]).

2) Bali oder Pali; dieser Dialekt herrschte am Indus, von seinen Quellströmen bis zur Mündung herab; Multan war eine der ältesten Hauptstädte der Balikönige; die Sprache verbreitete sich auf der westlichen Halbinsel bis Ceilon hin, und auf dem Hochlande derselben in dem alten Magadha, daher sie auch die Sprache von Magadha genannt wird. Jetzt lebt sie noch in den heiligen Büchern der Buddhisten, und hat sich durch diese auch über die ganze östliche Halbinsel verbreitet, hat eine Buchstabenschrift dahin gebracht und auf die einsylbigen Sprachen jener Völker bedeutend eingewirkt.

3) Prakrit; dieser Dialekt scheint sich zwischen den Pali und Sanskrit redenden Völkern gebildet zu haben; mehrere Schriften der Dschainas sind in diesem Dialekt abgefaßt. Die Brahmanen gebrauchen die Benennung Prakrit aber oft in einem sehr ausgedehnten Sinne, indem sie alle von dem Sanskrit abweichenden Dialekte, selbst das Bali darunter begreifen [2]).

---

1) Geschichte der engl. Gesandtschaft an den Hof zu Kabul von Elphingstone. B. 2. S. 321 u. f. w. verglichen mit: Beiträge zur Alterthumskunde, von Rhode. Heft 1. S. 117. u. f. w.

2) As. Res. Vol. VII. p. 199. etc.

4) Sanskrit; die alte Sprache in Ariaverta und jetzt die heilige Sprache der Brahmanen, in welcher ihre gesammte Literatur verfaßt ist, und die als gelehrte Sprache noch fortlebt.

Die Untersuchung, welcher von diesen Dialekten der älteste sei, kann zu keinem genügenden Resultat führen, da keiner als Ursprache betrachtet werden kann. Das Sanskrit scheint allerdings mehrere Formen zu besitzen, welche in den übrigen (dem Bali und Prakrit, das Zend ist noch fast ganz unbekannt,) zerstreut zu finden sind, und manche Sprachforscher glauben daher in ihm die Ursprache selbst zu finden; allein es kann dies auch anders erklärt werden. Das Sanskrit ist der ausgebildetste Dialekt von allen — was sein Name schon anzeigt [1]), und daher sind in ihm alle Formen entwickelt, die im Geist und Wesen der Ursprache überhaupt möglich waren, was nur eine längere und höhere Ausbildung, nicht aber ein höheres Alter beweist. Colebrooke sagt sehr richtig vom Sanskrit: „es entsprang augenscheinlich aus einer Ursprache, welche nach und nach in verschiedenen Klimaten sich änderte, in Indien Sanskrit, in Persien Pahlavi und an den Ufern des Mittelmeers Griechisch wurde" [2]). Die Verwandschaft der vier Dialekte selbst, hat Leyden außer allen Zweifel gesetzt [3]).

Sehen wir auf die geographische Lage der Wohnsitze der Völker, welche diese Dialekte redeten, so bilden sie eine Reihe, in welcher gegen Nordwest das Zend, gegen Südost das Sanskrit die Endpunkte bilden; Bali und Prakrit liegen in der Mitte, und wahrscheinlich werden die Dialekte selbst, wenn wir sie genauer kennen werden, eine entsprechende Reihe darstellen, wobei die mittelsten Glieder jedoch, wie die geographische Lage es erwarten läßt, dem Sanskrit näher als dem

1) Sanskrita ist das particip. pass. von einem zusammengesetzten Zeitwort, der praep. sam und dem verb. kri; buchstäblich: geziert, und in Bezug auf die Sprache: geglättet, ausgebildet.

2) As. Res. Vol. VII. p. 200.

3) As. Res. Vol. X. p. 283. 284.

Zend stehen werden. Die genauere Zusammenstellung und Ordnung der Sprachen nach der geographischen Lage der Wohnsitze der Hauptvölker auf der östlichen Halbinsel, liegt vorjetzt außer unserm Zwecke.

Wir haben schon oben erwähnt, daß die einsylbigen Sprachen vorzüglich dem Osten und dem kalmückischen Stamme eigen sind; dagegen die mehrsylbigen Sprachen dem Westen und dem kaukasischen Menschenstamme angehören. Wenn wir jetzt auf das Verhältniß dieser Stämme gegen einander und ihren Ursprung einige Blicke werfen, so müssen wir voraus erklären, daß wir darauf in Bezug auf unsere gegenwärtige Untersuchung wenig Werth legen. Der Gegenstand scheint überhaupt noch nicht reif genug, um eine Entscheidung zu gestatten. Wir leiten deshalb keine Schlüsse daraus her, und nehmen überhaupt nur Rücksicht auf diese Stamm = und Raßenverhältnisse der Menschen, um Einwürfen zu begegnen, welche aus denselben, wie man jetzt gewohnt ist sie in Hypothesen aufzustellen, gegen die Ergebnisse unserer geschichtlichen Untersuchung, hergeleitet werden könnten, und zu zeigen, daß sich auch wohl eine Hypothese aufstellen, durch Gründe unterstützen lasse, die mit den geschichtlichen Ueberlieferungen nicht allein nicht streitet, sondern sie auf alle Weise unterstützt. Wir gehen dabei von einem Erfahrungssatz aus, den die Beobachtung des organischen Lebens in der ganzen Natur uns aufdringt. Es versteht sich, daß hier nur von körperlichem Leben und körperlichen Gestaltungen die Rede ist, nicht aber von dem geistigen Leben des Menschen und den Stufen seiner geistigen Bildung.

Einige Naturforscher gehen bei der Geschichte des organischen Lebens überhaupt von dem Satze aus: die Natur läßt die organischen Reihen auf der niedrigsten Stufe beginnen, und nach und nach sich das Vollkommnere aus dem Unvollkommnern entwickeln. Andere behaupten das Gegentheil, die Natur, sagen sie, brachte ursprünglich alles vollkommen hervor; und wo wir Unvollkommnes finden, ist es von seinem ursprünglichen Zustande hinabgesunken. Gegen beide Sätze stellt die

Erfahrung wichtige Zweifel auf, und setzt einen dritten an die Stelle. Der Anfangspunkt einer Reihe organischer Wesen liegt nie in einer äußersten Grenze, sondern in der Mitte zwischen beiden. Daher kann jedes organische Geschlecht, Pflanze oder Thier, unter Bedingungen sich heben oder herabsinken, und diese Bedingungen liegen immer in den Verhältnissen des Organismus zu den Einwirkungen von Außen; durch Nahrung, Hitze, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit und Licht. Der Mensch macht hier keine Ausnahme, und er hängt in dieser Hinsicht wie Pflanze und Thier von den Einwirkungen seiner Außenwelt ab.

Wir setzen den Urstamm der Menschen also in die Mitte von vier äußersten Grenzen, sowohl seine Gestalt, als seine Farbe betreffend. Er konnte weder Kaukasier noch Kalmück sein, weder ganz weiß noch ganz schwarz von Farbe; sondern er stand im Mittel dieser vier Merkmale und war daher fähig, sich zu jeder Grenze hinzubilden. Wir beschränken uns hier auf die Bewohner Asiens, da wir geschichtlich gezwungen sind, Asien als den Ursitz des Menschengeschlechts zu betrachten. Die Vergleichung jener unterscheidenden Merkmale in Gestalt und Farbe der Menschen, mit den geographischen Verhältnissen der Wohnsitze der Völker, an welchen wir sie wahrnehmen, führen zu nicht unwichtigen Resultaten. Da nimmt den Osten der Kalmück, den Westen der Kaukasier ein; den Süden der Schwarze, den Norden der Weiße. Dabei offenbaren sich auffallende Verschiedenheiten. Nur der Kaukasier erhält im Norden die uns so schön dünkende Farbe aus weiß und roth gemischt und die diesem Stamme entsprechende Gestalt; der Kalmück bleibt gelblich; dagegen geht nur der Kalmück im Süden in die völlig schwarze Farbe, krauses Haar und Negergestalt über, der Kaukasier wird nur tief schwärzlich und behält schlichtes Haar. Zieht man zwei Linien eine von Norden gegen Süden, die andere von Osten gegen Westen, so daß beide sich in ihrer Mitte rechtwinklicht schneiden, so ist klar: daß auf der ersten die Farben, auf der letztern die Gestalten in einander übergehen müssen, und unter dem Durchschnittspunkte selbst müßte der, von allen vier Grenzen gleichweit entfernte Anfangspunkt sich fin-

finden, von dem aus die Menschen jenen Grenzen sich zubildeten. Welche Ursachen in der Natur diese Abänderungen des sich verbreitenden Urstammes eigentlich bewirkten? Diese Frage möchte, bei allem Wahrscheinlichen was unsere Naturkenntniß uns bietet, doch noch zu früh aufgeworfen sein.

War nun ein solcher Urstamm der Menschen in Asien vorhanden, so mußte seine Eigenthümlichkeit, d. i. eben die Fähigkeit sich nach allen diesen Grenzen hin auszubilden, den örtlich-klimatischen Verhältnissen seines Wohnsitzes entsprechen, und da diese im Ganzen sich schwerlich seit wir die Geschichte der Menschen verfolgen können, sehr verändert haben, so müssen die Nachkommen jenes ersten Stammes in denselben Gegenden und mit derselben Eigenthümlichkeit zu finden sein. Die Gegenden wo die Ursitze dieses Stammes gesucht werden könnten, lägen, nach den hier in Betracht kommenden geographischen und klimatischen Verhältnissen, ziemlich in der Mitte des Erdtheils, und wenn wir die Linie von Norden gegen Süden, auf welcher die Grenzen der Farben sich ausbilden, bis in die südöstlichen Inseln verlängern, wie eben diese Farben es nothwendig machen, und durch ihre Mitte die oben erwähnte zweite Linie ziehen, auf der die Gestalten sich entwickeln, so durchschneiden sich beide in der merkwürdigen Thalfläche von Undè. Sollte diese Fläche, welche geographisch und geologisch zu den sie umgebenden Ländern in so höchst merkwürdigen Verhältnissen steht, zu der Geschichte der Menschen und der verschiedenen Stämme, welche jene Länder bewohnen, nicht in ähnlichen Verhältnissen stehen? Der Menschenschlag in Undè und den umher liegenden Gegenden Tibets ist dunkelfarbig, fast schwärzlich, mit schwarzem, schlichtem Haar. Er unterscheidet sich von den kalmückischen, mongolisch-tatarischen Gestalten so sehr, daß Moorcraft die dahin schlagenden Gesichter auf den ersten Blick unterscheiden konnte [1]); er unterscheidet sich eben so durch Farbe und Gestalt von dem Kaukasier. Wir sind ferner durch Beobachtungen berechtigt anzunehmen: daß der Tibetaner gegen Norden, Osten, und

1) As. Res. Vol. XII. p. 441 und an mehreren Orten.

Südost allmälig in den kalmückischen Stamm übergeht; vorzüglich ist dies auf der östlichen Halbinsel Indiens bemerklich, wo die östlichsten Völker fast ganz den Chinesen gleichen, gegen Westen sich immer mehr von dieser Bildung entfernen, bis sie in den Maramas (Birmanen) sich selbst dem Kaukasier etwas nähern [1]). Von Norden gegen Süden scheinen die Stufen von Tibet sich durch Butan eben so verfolgen zu lassen [2]). Gegen Westen scheint der Uebergang des Tibetaners zum Kaukasier noch deutlicher zu sein, wenn wir die Siaposchians und andere Stämme hier in Betracht ziehen [3]). Im großen Mittellande haben die wandernden Horden zu oft ihre Wohnplätze verändert, theils durch Willkür, theils durch Kriegesdrang, als daß die Vergleichung der Gestalt mit den klimatischen Verhältnissen des Bodens noch richtige Resultate geben könnte; der kalmückische Stamm herrscht hier fast allein und hat sich auch weit gegen Westen verbreitet. Doch scheint es westliche Stämme zu geben, welche ziemlich in der Mitte zwischen beiden, dem Kaukasier und Kalmücken stehen; z. B. die Turkmanen und Einwohner von Chiwa, welche wir durch Murawiew haben näher kennen gelernt. Der Körperbau gleicht dem Kaukasier, doch zeigt — wenn den Abbildungen zu trauen ist — das schöne, ovale Gesicht den Schnitt des chinesischen Auges [4]).

So sehr diese Ansicht der Verwandschaft der verschiedenen Menschenstämme auch durch die Sprachverwandschaften, welche wir oben darstellten, unterstützt wird, so muß doch noch vieles hier genauer beobachtet, die einzelnen Verhältnisse noch mehr untersucht, und mit den geschichtlichen Andeutungen verglichen werden, ehe die Hypothese einen Grad von Wahrscheinlichkeit erhält, welcher berechtigte Folgerungen daraus für die Geschichte

---

1) Symes Gesandschaftsreise nach Ava. S. 340 und die Abbildungen.

2) Turner, Ambassade au Tibet. T. I. p. 51.

3) Elphingstone's Gesandschaftsreise nach Kabul, B. 1. S. 335. B. 2. S. 141. 322. u. s. w.

4) Murawiew's Reise nach Chiwa (auch die Abbildungen.)

selbst abzuleiten. Hier haben wir sie blos angeführt, wie schon oben bemerkt wurde, uns gegen Einwürfe zu schützen, die aus ähnlichen Hypothesen gezogen werden können. Verlassen wir diesen Boden der Hypothesen, und treten auf den sicherern Grund der Geschichte zurück!

Die religiöse Bildung der alten Völker, vorzüglich des südlichen Asiens, fodert hier unsere besondere Aufmerksamkeit. Wir müssen sie genauer betrachten, um dadurch den Weg zu dem eigentlichen Gegenstande unserer Untersuchung zu bahnen. Es ist wohl höchst merkwürdig, daß wir hier abermals auf jenes Mittelpunktsland, Undè, und die damit verbundenen Hochländer hingewiesen werden! Betrachten wir jene alten Völker überhaupt, so gingen sie ursprünglich alle von sinnlicher Naturverehrung aus. Wir werden dies in der Folge von den Hindus und buddhistischen Völkern eben so darthun, wie wir es von dem alten Zendvolk schon dargethan haben. Aus diesem Naturdienst trat eine höhere religiöse Bildung hervor, die von vier verschiedenen Offenbarungssagen geleitet, in vier verschiedenen Richtungen sich ausbildete, die zwar alle einen gemeinschaftlichen Ursprung verrathen, doch zu vier besondern, sehr abweichenden religiösen Weltansichten führten. Dies geschah:

1) Durch die Buddhalehre. Der Buddhismus ist unstreitig die Religionsform, welche am frühesten eine bestimmte Ausbildung erhielt, und sich daher am weitesten von allen Religionen Asiens verbreitete. Der Ursitz desselben ist das hohe Tibet, von hier wanderte er den Indus herab, dann an der Westküste gegen Süden, durch das ganze Bergland Dekhan und weiter bis Ceilon. Auf der westlichen Halbinsel erreichten seine Bekenner einen hohen Grad von Bildung, wie ihre jetzt in Trümmern liegenden Denkmäler beweisen. Von Tibet aus drang die Lehre auch über die ganze östliche Halbinsel, ferner über den ganzen Osten, China und die japanischen Inseln, so wie über das Mittelland und über den weiten Norden, wo sie noch mit dem rohen Naturdienst ringt, oder mit ihm vermischt scheint. In manchen Gegenden ist sie durch den Islam verdrängt worden, — weil das Wesen und die Lehren desselben sehr mit dem Bud-

dhismus übereinstimmen — doch ist die Zahl der Anhänger derselben noch größer als die irgend einer andern Religion [1]). Die heiligen Schriften der Buddhisten in Indien sind im Bali-Dialekt geschrieben; in Osten und Norden scheinen sie zum Theil in die Landessprachen übersetzt zu sein, oder man hält sich an andere, in denselben abgefaßte Schriften; es mangeln uns hier noch bestimmte Nachrichten.

2) Die Brahma- oder Wedalehre; oder das durch die Wedas und Puranas gegründete System. Es ist unstreitig neben und mit dem Buddhismus entstanden, doch nicht von ihm ausgegangen. Sein Ursitz ist Undè und das obere Gangesland; weiter gegen Westen und Süden schmolz die Brahmalehre mit der Buddhalehre so zusammen, daß eine ohne die andere nicht zu erklären ist. Die Buddhisten nahmen manche Einrichtungen und Gebräuche der Brahmanen an; diese aber, ob zwar die siegende, doch ungebildetere Partei, manche wesentliche Lehre des Buddhismus. Die heiligen Bücher der Brahmanen sind sämmtlich im Sanskrit geschrieben..

3) Die Offenbarung des Ekhummescha. Dies System ist sowohl mit der Lehre der Wedas als der Puranas wie mit dem Buddhismus nahe verwandt, und ob es wohl eine wesentlich verschiedene Weltansicht begründet, doch in der Volksreligion der Hindus vielfach mit ihnen zusammen geschmolzen. Der Sastra, welcher diese Lehre enthält, ist im Sanskrit geschrieben, und die Anhänger desselben bilden auf der westlichen Halbinsel eine eigene, von den übrigen Hindus sich wesentlich unterscheidende Secte, indem sie die Wedas und Puranas verwerfen, und sich allein an den Sastra des Brahma halten, den uns Holwell bekannt gemacht hat.

4) Die Ormuzdlehre, wie sie von Hom und Zoroaster ausgebildet wurde. Der Ursitz ihrer Bekenner war das westliche Hochland, von da sie in das alte Iran herabwanderten.

1) Nimmt man, wie gewöhnlich geschieht, die Masse der Menschen zu tausend Millionen an, so fallen davon allein vierhundert Millionen auf die Verehrer des Buddha, und Religionsformen, welche durch Einwirkung des Buddhismus entstanden sind.

Wir haben die Ormuzdlehre, in Beziehung auf die älteste Geschichte ihrer Bekenner, des Zendvolks, schon in einem eignen Werke darzustellen versucht. Sie eignete sich durch das Abgeschlossene der Quellen, aus denen hier geschöpft werden konnte, am meisten zu einer besondern Darstellung, obgleich die innere Verwandschaft, sowohl mit der Lehre des Brahma als des Ekhummescha, wie diese sich vorzüglich in der Volksreligion verschmelzen, eine Hinweisung auf dieselben nothwendig machte.

Der Vorwurf gegenwärtiger Arbeit ist eine Darstellung der in den Wedas und Puranas enthaltenen Religionslehre, mit beständiger Rücksicht auf die älteste Geschichte ihrer Bekenner, der Hindus. Es ist unmöglich von der religiösen Bildung eines Volkes, das von einem rohen Anfangspunkte an, sich in einer Reihe von Jahrhunderten, ja von Jahrtausenden, zu einer hohen Stufe der Bildung empor schwang, einen irgend richtigen Begriff zu geben, wenn man den Gang dieser Bildung nicht geschichtlich aufzufassen sucht, und die Begriffe des rohern Alterthums von denen der reiferen Bildung unterscheidet. Denn daß die spätern, philosophischen Lehrer dieses Volks, indem sie das ganze kirchliche System des Alterthums und seine Mythen beibehielten, in die alten rohen Vorstellungen einen höhern, symbolischen oder allegorischen Sinn legten, oder zu legen suchten, wird man sehr natürlich finden; aber auch als eine nothwendige Folge dieses Hineintragens, daß diese Lehren, von ihren eigenthümlichen Ansichten ausgehend, von einander abweichen, ja sich nicht selten geradezu widersprechen, und dadurch zu manchen unrichtigen Vorstellungen Veranlassung geben. Nur eine so viel möglich geschichtliche Darstellung kann uns zu einer klaren Ansicht verhelfen, und dazu mangeln uns die nöthigen Hülfsmittel nicht ganz mehr.

Da die Brahmalehre und die älteste Geschichte der Hindus unmöglich dargestellt werden können, ohne auf die Lehre und Geschichte der Buddhisten, und auf die Lehre des Ekhummescha genaue Rücksicht zu nehmen, so werden wir diese Gegenstände zugleich so behandeln, wie der Hauptzweck unserer Arbeit es nöthig macht.

Erste Abtheilung.

Vorbereitende Untersuchungen.

Erster Abschnitt.

Kritische Uebersicht der Quellen.

Dem Zwecke dieser Arbeit gemäß, betrachten wir hier nur Werke der Hindus selbst, oder Auszüge aus denselben, als Quellen. Reisebeschreibungen und andre, von ältern und neuern Schriftstellern fremder Völker herrührende Nachrichten werden nur mit großer Vorsicht, und da benutzt, wo sie durch einheimische Berichte, oder Denkmäler und Inschriften unterstützt werden. Leider kennen wir von der überreichen Literatur der Hindus nur Weniges, größtentheils nur Bruchstücke größerer Werke, und diese größtentheils nur in Uebersetzungen, ja oft nur in Uebersetzungen von Uebersetzungen; dennoch werden sich im Ganzen Thatsachen daraus herleiten, und durch Vergleichung mit alten Denkmälern, wird sich ein Gemälde des Volks und seiner religiösen Bildung aufstellen lassen, wie dies aus fremden Quellen nicht möglich sein würde.

Eine vorläufige Untersuchung über die Zeit, in welcher die Buchstabenschrift unter den Hindus bekannt, und schriftliche Ueberlieferungen möglich wurden, müssen wir hier aus Mangel an Nachrichten übergehen. Die Hindus setzen überall, selbst in ihren ältesten Mythen, die Schreibekunst eben so wie die

Sprache selbst voraus; gleichwohl geht aus manchen Umständen hervor, daß die ältesten Stücke der Wedas anfangs mündlich überliefert, und erst später aufgeschrieben wurden; wir müssen, wenn die Rede von dem Alter und der Sammlung der Wedas sein wird, nothwendig auf diesen Gegenstand zurück kommen. Wenn die Buchstabenschrift sich auch nach und nach unter den, mehrsylbige Sprachen redenden Völkern ausbildete, so machte doch höchst wahrscheinlich ein Volk vor den andern größere Fortschritte, und erhob diese Kunst zu der Vollkommenheit, daß eine vollständige schriftliche Mittheilung möglich wurde. Aber auch diese Ehre möchte schwerlich den Hindus gehören; sie scheint vielmehr — in Bezug auf den Orient — dem benachbarten, buddhistischen Riesenvolke zuzukommen, weil sich geschichtlich darthun läßt, daß dasselbe in der Bildung überhaupt den Hindus weit vorgeeilt war.

Der größte Theil der Schriften, welche hier in Betracht kommen, sind im Sanskrit geschrieben und das Volk glaubt: daß Brahma dieselben ihren Verfassern eingegeben habe. Der erste Blick den wir aber auf den Inhalt dieser heiligen Schriften werfen, überzeugt uns: daß dabei ein ganz anderer Begriff von Eingebung Gottes, und den Kräften des menschlichen Geistes zum Grunde liegen müsse, als den wir damit verbinden, da der Hindu außer seinen Glaubenslehren auch Mathematik, Grammatik, Musik u. s. w. zu den Offenbarungen Gottes rechnet. Eine Erklärung dieser Vorstellungen, wird sich in der Folge der Untersuchung von selbst ergeben. Ueberhaupt ist die Lehre, daß Brahma alle Wedas geoffenbart habe, nicht sehr alt, sondern gehört der Zeit an, in welcher Brahma als Urwesen erkannt, und jedem der drei großen Götter ein besonderer Wirkungskreis zugeschrieben wurde. Wir werden in der Folge sehen, daß man früher jedem der drei großen Götter einen Weda beilegte.

In Bezug auf Religion überhaupt erkennen die Hindus eine zwiefache Quelle; die heiligen Schriften und die mündlichen Ueberlieferungen, Gewohnheiten und Gebräuche der grauen Vorzeit. Aus der erstern werden mehr Theologie, Sittenlehre

und religiöse Weltansicht überhaupt, aus der zweiten mehr das äußere Kirchenthum, Opfer und zahllose Gebräuche geschöpft. Obwohl alles Ueberlieferte längst in Schriften übergegangen, und zum Theil uns zugänglich ist, so werden wir doch unserem Zwecke gemäß uns vorzüglich an erstere Quellen halten, und auf die zweiten nur in so weit Rücksicht nehmen, als nöthig sein wird, das praktisch-religiöse Leben des Volks darzustellen.

Um vorläufig eine Uebersicht der heiligen Schriften, und zwar aus dem Gesichtspunkte eines Hindu zu geben, mag eine durch W. Jones bekannt gemachte Aufzählung derselben, von Goverdhan Kaul, einem gelehrten Hindu, hier Platz finden [1]). Es kommt dabei auf die Uebersicht und Eintheilung dieser Schriften, worin die Hindus ziemlich einig sind; nicht aber auf die Urtheile an, welche der Verfasser hie und da über ihre Göttlichkeit hinzufügt. Er steht hier in dem Gesichtspunkt einer bestimmten Secte; nimmt an und verwirft, wie sein Glaube es fodert, und ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß andere Secten das Gegentheil behaupten. Die heiligen Schriften werden in sechs Classen getheilt; wodurch aber nicht sowohl ein Grad ihrer Heiligkeit, als eine Verschiedenheit ihres Inhalts bezeichnet wird. Folgendes ist — nach einigen Abkürzungen — Goverdhans Aufsatz:

1) Es sind achtzehn Widyas, oder Theile der wahren Erkenntniß [2]); auch einige Zweige der Erkenntniß, welche fälschlich so genannt wird. Von beiden soll hier kurze Nachricht gegeben werden.

Zuerst kommen die vier unsterblichen, augenscheinlich von Gott eingegebenen Wedas, welche in einem zusammengezogenen Worte: Ridschyaadschusamat'harva, oder in getrennten Worten: Ritsch, Yadschus, Saman und At'harvan genannt

---

1) As. Res. Vol. I. p. 340. etc.

2) Wie diese achtzehn Theile gezählt werden, ist uns dunkel, da sie aus der folgenden Aufzählung des Verfassers auf keine Weise herauszubringen sind; wenn man nicht die Wedas als eins, und die Volksschriften gleichfalls als eins nehmen will.

werden. Der Ritsch besteht aus fünf, der Yadschus aus sechs und achtzig, der Saman aus tausend, und der Atharvan aus neun Abschnitten, welche zusammen tausend einhundert Satschas oder Theile enthalten, mit mancherlei Unterabtheilungen. Die Wedas sind in Wahrheit unendlich [1]), wurden aber durch Wyasa auf diese Zahl und Ordnung zurückgebracht. Der Haupttheil derselben ist der, welcher die Pflichten erklärt und ordnet; im vierten ist ein System der göttlichen Verordnungen (Ordinances) enthalten.

Die zweite Classe bilden die vier Upawedas, d. i. Schriften, welche aus den Wedas gezogen sind. Sie führen die Titel: 1) Adschus oder Adschurweda; derselbe ist den Menschen von Brahma, Indra, Dhanwantari und fünf andern Gottheiten offenbart [2]), und enthält die gesammte Arzeneilehre. 2) Gandharva; dies Werk ist von Bharata verfaßt und begreift alles was zur Tonkunst gehört. 3) Dhanus. Wiswamira ist Verfasser desselben. Es enthält alles was sich auf Waffenkunst der Krieger bezieht. 4) St'hapatscha; dies Werk von Wiswakarman verfaßt, enthält Abhandlungen über vierundsechzig mechanische Künste.

Die dritte Classe besteht aus sechs Angas, gleichfalls aus den Wedas gezogen [3]); ihre Titel sind: 1) Sikſa, über die

---

1) Sie sollen nämlich alles umfassen, was Menschen wissen und wissen können; auch scheint die Behauptung sich auf eine Auswahl der aufgenommenen Stücke zu beziehen.

2) Die genannten Gottheiten, außer Brahma, werden nur als Mittelspersonen betrachtet, da alle Wissenschaft ihren Grund in Brahma hat. Dies gilt auch von den übrigen Verfassern, welche hier bei einzelnen Schriften angeführt werden. Einige Namen sind bloß mythisch, z. B. Dhanwantari ist der personificirte Begriff der Heilkunst u. s. w.

3) Man würde irren, wenn man aus solchen Ausdrücken schließen wollte: in den Wedas wären Abhandlungen über die Wissenschaften und Künste zu finden, welche in den Upawedas und Angas, als „aus den Wedas gezogen" abgehandelt werden. Der Hindu erkennt in den Wedas den Quell alles Wissens, und sucht durch einzelne Aussprüche und

Aussprache der Vocale von Panini, oder Paninya, einem inspirirten Heiligen. 2) Kalpa; die Lehre von religiösen Handlungen und Ceremonien. 3) Vyakarana, Grammatik; auch Paninya genannt; besteht aus acht Capiteln, und ist von drei Rischis verfaßt. Es giebt viele Grammatiken, welche aber nicht zu den Angas gerechnet werden [1]). 4) Tschadas; die Prosodie, welche ein Muni mit Namen Pingola verfaßt hat. 5) Dschyotis (Jyotish), Abhandlungen die Astronomie betreffend. 6) Nirukti, über die Bedeutung schwerer Wörter und Redensarten in den Wedas.

Die vierte Classe wird durch die Upangas gebildet. Diese sind: 1) Purana. Es giebt achtzehn (als göttlich angenommene) Puranas; einer davon ist von Brahma selbst, die andern sind von Wyasa verfaßt. 2) Nyaya; Bücher über Verstand, Einsicht und Urtheil. Das vornehmste derselben ist von Gautama in fünf Capiteln verfaßt; das zweite von Kanada in zehn Capiteln; beide erklären den Sinn heiliger Texte, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, gerecht und ungerecht und die Grundlage der Erkenntniß [2]). 3) Mimanysa (Mimansa). Das

---

Hindeutungen in denselben, alle Wissenschaften und Künste daraus herzuleiten.

1) Colebrooke giebt As. Res. Vol. VII, p. 202 etc. eine Uebersicht der grammatischen Schriften der Hindus. Panini, der in einer sehr fernen Zeit lebte, wird als der Vater der Sanskritgrammatik betrachtet, obwohl er sich schon auf Vorgänger beruft. Sein Werk setzt ein tiefes Studium der Sprache voraus, und enthält nicht weniger als 3995 Regeln. Katyayana, ein anderer Heiliger schrieb unter dem Titel: Wartikas einen sehr weitläufigen Commentar darüber, und Bhartri-hari (im letzten Jahrhundert vor Christus) schrieb über beide einen Commentar in Versen, der in großem Ansehn steht. Patandschali, ein fabelhafter Schriftsteller, hat unter dem Titel: Mahabhasya einen sehr großen Commentar verfaßt, welcher abermals durch viele andere neuere Commentare erklärt ist; der berühmteste darunter ist von Kaiyala, einem Gelehrten aus Kaschmir.

2) Es fällt sehr auf, hier die Nyaya, die Philosophie des Buddha (Gautama) enthaltend, unter den göttlichen Schriften zu finden, da sie doch mit der Lehre der Wedas im Widerspruch stehen, da sie den Su-

Werk besteht aus zwei Theilen, die jeder wieder in zwei Abtheilungen zerfallen, und lehrt, welche Handlungen rein oder unrein sind, und durch welche Mittel die Seele sich zu ihrem ersten Princip erheben kann. Das Purwa (der erste Theil) oder Karma Mimansa enthält zwölf Capitel und ist von Dschaimini verfaßt. Es erklärt Fragen über moralische Pflichten und Gesetze. Dann folgen die Upasana Kanda in vier Capiteln, eine Uebersicht der religiösen Pflichten enthaltend, ferner die Regeln des Sandidscha und anderer über Frömmigkeit und Pflichten gegen Gott. Das Uttara (der zweite Theil) enthält eine große Anzahl Fragen über die göttliche Natur und andere erhabene Speculationen. Wyasa verfaßte es in vier Capiteln und sechszehn Abtheilungen. Man kann es als das Mark und den Grundquell aller Angas ansehen; es erklärt die ketzerischen Meinungen des Ramadudscha, Madhwa, Vallabha und anderer Sophisten, auch handelt es gleichsam nach den Begriffen der Adepten von der wahren Natur des Ganesa, Bhaskara oder der Sonne, des Nilakanta, der Lakschmi und anderer Formen des einzigen göttlichen Wesens. Ein ähnliches Werk schrieb Sankara, welches die höchste Macht, Güte und Ewigkeit Gottes erklärt [1]).

4) Dherma Sastra, oder Smriti (das Corpus juris der Hindus); es besteht aus achtzehn Büchern, jedes ist in drei allgemeine Hauptstücke getheilt, in die Pflichten der Religion, der Gerechtigkeitspflege und in die Bestrafung der Verbrecher. Manu und andere Heilige theilten sie dem Menschengeschlecht zu seiner Unterweisung mit [1]).

---

pranaturalismus lehren und den Pantheismus, die Grundlage der Wedalehre verwerfen; doch werden wir in der Folge zeigen, wie diese Widersprüche wegerklärt werden.

1) W. Jones bemerkt hiebei, daß der Verfasser nur zwei Theile der Mimansa anführt, und einen dritten, der wieder in zwei Unterabtheilungen zerfällt, mit Stillschweigen übergeht; wahrscheinlich weil er ihn nicht orthodox hielt.

1) Dazu bemerkt Jones: außer dem Gesetzbuche Manusmriti d. i. Erinnerungen des Manu, und dem Gesetzbuche des Yainyawalkya und

Die fünfte Classe besteht aus den beiden großen Heldengedichten: Ramayana und Maha-Bharata.

Die sechste Classe bilden die religiösen Schriften welche von Siwa und andern für die vierte Kaste des Volks, die Sudras, welche die Wedas und Puranas nicht lesen dürfen, verfaßt sind, wie das Pasupata, das Pantschawatra und andre Werke, welche zusammen hundert und zwei und neunzig Theile ausmachen [1]).

Goverdhan führt noch einige Werke an, welche er als nicht göttlich betrachtet, weil sie viele Widersprüche enthalten sollen; dahin zählt er: „Sankhya, welches zweifach ist, mit Iswara und ohne Iswara [2]). Das erste in einem Capitel und vier Abtheilungen, wird Patandschala genannt, dient dazu durch frommes Nachdenken Zweifel zu entfernen. Das zweite, oder Kopila [3]) enthält in sechs Capiteln die Hervorbringung aller Dinge durch die Vereinigung der Prakriti, oder Natur, mit dem Purusa oder ersten Manne; auch enthält es in acht Theilen Regeln der Andacht u. s. w. Diese beiden Werke bestehen in einer durchdachten und genauen Aufzählung der natürlichen Körper und ihrer Principien; daher heißt diese Philosophie Sankhya; das letzte von allen ist von Buddha geschrieben."

---

den Werken von sechzehn andern Munis, nebst den Commentaren über alle, besteht die Schriftsammlung der indischen Rechtswissenschaft aus mehreren sehr schätzenswerthen Abhandlungen, und vor einigen Jahrhunderten machte Raghunandan, der indische Tribonian, eine vollständige Sammlung der Gesetze in sieben und zwanzig Bänden.

1) Diese sechs Classen der heiligen Schriften werden im allgemeinen auch die sechs großen Sastras genannt. Diese Benennung kommt von einer Wurzel her, welche verordnen bedeutet; Sastra heißt also eine Verordnung überhaupt, wird aber nur von den heiligen, von Gott geoffenbarten Verordnungen gebraucht. As. Res. Vol. I. p. 353.

2) Sowohl Siwaiten als Wischnuiten bekennen sich zur Sankhya; die erstern erkennen im Siwa, oder Iswara den Purusa, oder Urmann, die zweiten erkennen ihn im Wischnu; oder auch im Brahm; wir werden diese im Buddhismus entstandene Philosophie näher kennen lernen.

3) Kopila, oder richtiger Kapila, ist eigentlich der Name des Stifters der Sankhya, oder dessen, der sie unter den Hindus einführte.

Daß diese Werke, welche der Verfasser als nicht göttlich verwirft, von andern Secten als göttlich erkannt werden, versteht sich von selbst; allein der Umstand, daß Goverdhan oben die Nyayai als orthodox annimmt, hier aber die Sankhya verwirft, scheint fast zu beweisen, daß er die erstere nicht gekannt habe, da sie die Grundlage der letztern ist. Uebersieht man die große Anzahl der hier angeführten heiligen Schriften, und den umfassenden Inhalt derselben, und bedenkt, daß sie das Ansehen der Heiligkeit vorzüglich ihrem hohen Alter und einer langen Ueberlieferung verdanken, so muß man allerdings die frühe Bildung dieses Volks bewundern. Wir gehen nun zu einer genauern Prüfung der Schriften, welche uns näher bekannt geworden sind, in Bezug auf ihre Entstehung, ihr Alter und ihre Aechtheit über, und folgen dabei der Ordnung, welche in obiger Angabe des Goverdhan Kaul beobachtet ist.

Von den vier Wedas.

Ehe wir in eine tiefere Untersuchung über die vier Wedas, als den ältesten und heiligsten Religionsquellen der Hindus, eingehen, wollen wir aus Colebrooke's trefflicher Abhandlung: über die heiligen Schriften der Hindus [1]), das Wesentliche über die Geschichte, Gestaltung und Aechtheit derselben beibringen, weil der Verfasser aus den ersten Quellen schöpfte und über alle dahin gehörigen Gegenstände viel Licht verbreitet.

Der Mangel an Kenntniß der Sanskrit-Sprache, sagt Colebrooke, erhielt die europäischen Gelehrten lange in Ungewißheit über die heiligen Schriften der Hindus. Man wußte nicht, ob sie noch ganz, oder auch nur noch zum Theil vorhanden wären; ob die Brahmanen durch religiöse Vorurtheile geleitet, die Mittheilung nicht jedem andern, als einem wiedergeborenen Hindu versagen würden. Diese durch mancherlei Volkssagen unterstützte Ungewißheiten dauerten fort, da die Wedas selbst schon dem Dara Shukoh mitgetheilt, und von andern zu seinem Ge-

1) As. Res. Vol. VIII. p. 377. etc.

brauch ins Persische übersetzt waren [1]). Ganz verschwanden diese Zweifel erst, da der Oberst Polier das Glück hatte, von Dscheynpur eine vollständige Abschrift der Wedas zu erhalten, die er im britischen Museum niederlegte. Zu gleicher Zeit sammelte Robert Chambers zahlreiche Bruchstücke dieser heiligen Schriften in Benares, und General Marlin erhielt einige Theile derselben. W. Jones brachte bedeutende Theile der Wedas zusammen, und noch glücklicher war der Verfasser selbst in Benares, indem er sich einen großen Theil, nicht allein des Textes, sondern auch der Commentare dieser Werke verschaffte. Aus diesen Quellen schöpfte er nun mit Umsicht und kritischem Geist, obwohl nicht ohne Einseitigkeit, was er in vorliegender Abhandlung mittheilt.

Alle rechtgläubigen Hindus sind überzeugt, daß Brahma selbst die Wedas offenbart habe, und daß sie durch Ueberlieferung so lange erhalten worden, bis ein Weiser ihnen ihre jetzige Einrichtung gegeben und die Theile geordnet habe. Von diesem Geschäft erhielt der Weise den Namen Wyasa, Sammler, oder Wedawyasa, Wedasammler. Er brachte alle heiligen Schriften der ersten Klasse in vier Theile, den Ridschweda, Yadschurweda, Samaweda und Atharvaweda, welche zusammen der Weda, oder die Wedas genannt werden.

Jones und Wilkins zweifelten daran, daß der vierte Theil der Wedas mit den drei ersten von gleichem Alter sei. In Manus Gesetzbuch ist nur von den drei ersten Wedas die Rede, und wenn auch eine Anspielung auf den Atharvan vorkommt, wird er nicht Weda genannt [2]). Dies ist in mehreren alten Hinduschriften der Fall; selbst in einer Stelle des Ritsch wird er übergangen, wo es heißt: „der Ridschweda hat seinen Ursprung aus dem Feuer, der Yadschurweda aus der Luft und der Samaweda aus der Sonne" [3]). Auch das Wörterbuch Amara-sinha be-

1) Nicht die ganzen Wedas wurden ins Persische übersetzt, sondern nur funfzig Upanisads, welche von Anquetil ins Lateinische übersetzt sind.

2) Manus Gesetzbuch, XI, 33.

3) Es wird sich in der Folge zeigen, daß diese uralte Meinung vom

merkt nur drei Wedas, und erwähnt des Atharvan ohne ihm diese Benennung zu geben. Gleichwohl ist es wahrscheinlich daß wenigstens ein Theil des Atharvan eben so alt sei, als die drei ersten Wedas, und die Benenung desselben wie die Namen der übrigen, älter sei, als Wyasas Sammlung und Anordnung überhaupt; und eben dies muß auch bei den Itihasas und Puranas zugestanden werden, welche eben so einen fünften Weda bilden, wie der Atharvan den vierten. Eine diese Meinung völlig beweisende Stelle führt der Commentator des Ritsch, obwohl zu einem andern Zweck aus dem Tschandodschy'a Upanisad, einem Theile des Saman, an. In demselben bittet Nareda den Sanakumara um Unterricht, und da dieser ihn um den Umfang seiner schon erworbenen Kenntnisse fragt, antwortet er: „Ich habe den Ritsch, den Yadschus, den Saman, den Atharvan, welcher ist der vierte, die Itihasa und Purana (welche sind) der fünfte, (die Grammatik, oder) den Weda der Wedas u. s. w. studirt" [1]). Aus dieser Stelle, verglichen mit andern Zeugnissen von geringerem Gewicht, und der von den Hindus selbst angenommenen Meinung, ergiebt sich: daß der Ritsch, Yadschus und Saman die drei Haupttheile der Wedas sind, daß der Atharvan aber allgemein als der vierte angesehen wird, und daß die verschiedenen mythologischen Gedichte, die Itihasa und Purana als Supplemente der heiligen Schriften betrachtet und verehrt werden, und einen fünften Weda bilden.

Der eigentliche Grund, warum die drei ersten Wedas so oft und ohne den vierten genannt werden, liegt nicht in ihrem verschiedenen Ursprunge oder Alter, sondern in der Verschiedenheit ihres Inhalts und Gebrauchs. Die Gebete, welche bei den

---

Ursprunge der drei ersten Wedas aus den drei großen Göttern, dem Feuer (Siwa), der Luft (Wischnu) und der Sonne (Brahma) die vorzüglichste Ursache ist, daß sie viel häufiger und ohne den vierten genannt, auch in mancher Hinsicht höher gestellt werden.

1) As. Res. Vol. VIII. p. 380. Dieses Upanisad heißt in Anquetil's Uebersetzung Oupnek'hat Tschehandouk und macht das erste Stück im ersten Theile aus, wo die hier angeführten Worte pag. 16 im Auszuge zu finden sind.

feierlichen Religionsgebräuchen Yainyas genannt, angewendet werden, sind in den drei ersten und vorzüglichsten Wedas vertheilt. Die in Versen abgefaßt sind, heißen Ritsch, die in Prosa Yadschus und die welche gesungen werden sollen, Saman. Diese unterscheidenden Namen sind älter als Wyasa. Der Atharvan aber wird bei den oben genannten religiösen Handlungen nicht gebraucht; er enthält Gebete, welche bei Lustrationen und Gebräuchen angewendet werden, durch welche man die Götter für sich zu gewinnen und seine Feinde zu verfluchen sucht. Er ist also wesentlich von den andern Wedas verschieden, wie von dem Verfasser eines Elementarunterrichts über die Eintheilung der Wissenschaften bemerkt wird [1]).

Diese Werke, obwohl jedes überall denselben Titel führt, haben doch in verschiedenen Priesterschulen verschiedene Abänderungen erlitten. Die Erklärer der Wedas geben darüber Auskunft, und erzählen aus den Puranas und andern Quellen folgende Geschichte: nachdem Wyasa die verschiedenen heiligen Schriften, Theogonien und mythologischen Gedichte gesammelt und geordnet hatte, lehrte er die Wedas seinen Schülern, doch so, daß jeder einen Weda besonders erhielt. So lehrte er den Ritsch dem Paita; den Yadschus dem Waisampayana; den Saman dem Dschaimini; den Atharvan dem Sumantu, und eben so die Itihasa und Purana dem Suta. Diese Jünger lehrten wieder ihre Schüler, und da diese wieder Lehrer wurden, theilten sie ihre Kenntnisse abermals ihren Schülern mit, bis zuletzt in der Folge des Unterrichts, sich eine große Verschiedenheit in den Text, oder in die Art denselben zu lesen, und in die nicht weniger heiligen Vorschriften über die Anwendung desselben einschlich, daß daraus elfhundert verschiedene Schulen der

1) Colebrooke scheint dies Urtheil eines Hindu ohne eigne Prüfung aufgenommen zu haben; es könnte höchstens auf den liturgischen Theil des Atharvan bezogen werden, obgleich Colebrooke selbst in der Folge bemerkt: der Atharvan enthalte auch Gebete, welche denen der andern Wedas gleich wären, und er selbst führt aus dem Ritsch Beschwörungs- und Verfluchungsformeln an. Außerdem gehören die meisten und allgemein anerkannten Upanisads dem Atharvan.

Schriftkenntniß erwuchsen. Die verschiedenen Sanhitas, d. i. Sammlungen von Gebeten in jedem Weda, wie sie in den verschiedenen Schulen angenommen wurden; auch mehr oder weniger wichtige Verschiedenheiten, welche in jeder Schule in der Anordnung des ganzen Textes, Gebete und Vorschriften eingeschlossen, oder nur in Bezug auf einzelne Theile entstanden, bilden jetzt die Satschas, oder einzelnen Theile eines jeden Weda. Eine in den Puranas enthaltene Ueberlieferung rechnet sechszehn Sanhitas im Ritsch, sechs und achtzig im Yadschus, und mit solchen, welche durch die zweite Offenbarung dieses Weda entstanden sind, hundert und einen; im Saman nicht weniger als tausend und im Atharvan neun. Allein Schriften, welche sich mit Untersuchungen über die Wedas beschäftigen, setzen die Satschas des Ritsch auf fünf, und die des Yadschus von beiden Offenbarungen auf achtzehn herab.

Die Art und Weise — um die Sprache der Puranas zu gebrauchen — wie das Drei der Wissenschaft sich in so zahlreiche Zweige entfaltete, wird so erzählt: Paita lehrte den Ritsch zwei Schülern, dem Bakala und Indrapramati. Der erste, der auch Bahkali genannt wird, war Herausgeber und Ordner eines Sanhita und eines Satscha, der noch unter seinem Namen vorhanden ist. Man sagt, es bildeten sich nach ihm vier Schulen, aus denen in der Folge noch drei andere hervorgingen. Indrapramati theilte seine Kenntniß seinem Sohne, Mandukeya mit, welcher einen Sanhita sammelte und von welchem ein Satscha noch den Namen trägt. Wedamitra lernte von demselben Lehrer und machte eine vollständige Sammlung von Gebeten, welche noch vorhanden ist, aber man sagt, dieselben Texte wären nachmals auf fünf verschiedene Arten geordnet worden. Die beiden andern und vorzüglichsten Satschas des Ritsch sind die von Aswatayana und Santschyayena, oder vielleicht Kausitaki; aber der Wischnupurana übergeht ihn, und behauptet daß Sakapurni, ein Schüler des Indrapramati, die dritte veränderte Sammlung dieses Lehrers veranstaltete, und auch Verfasser des Nirukta war. Ist dies richtig, so ist er eine Person mit dem Yaska. Diese

Schule scheint sich wieder unter seinen Jüngern in drei andere Schulen getheilt zu haben.

Der Yadschus oder Ad'horya besteht aus zwei verschiedenen Wedas, welche jeder für sich in verschiedene Satschas getheilt sind. Um die Namen, durch welche beide von einander unterschieden werden, der schwarze und weiße Yadschus, zu erklären, wird ein Mährchen erzählt, welches die Puranas und die Erklärer ganz ernsthaft vortragen. Der Yadschus wurde in seiner ursprünglichen Gestalt von Waisampayana sieben und zwanzig Schülern gelehrt. Zu gleicher Zeit unterrichtete er den Yainyawalkia, und bestimmte ihn, den Weda wieder zu lehren. Nachher fand er sich von diesem Schüler beleidigt, weil derselbe sich weigerte, einen Theil der Sünde auf sich zu nehmen, welche der Lehrer dadurch beging, daß er den Sohn seiner Schwester unabsichtlich tödtete. Der beleidigte Lehrer gebot nun seinem Schüler die erlernte Wissenschaft nicht zu behalten und augenblicklich brach er sie in sichtbarer Gestalt aus. Die übrigen Schüler empfingen nun Befehl, nachdem sie die Gestalt von Rebhühnern angenommen hatten, den Weda aufzupicken, und sie verschluckten nun die auf dem Boden umherliegenden Texte, die aus diesem Grunde schwarz genannt werden. Sie heißen auch Taitiriya von Titiriya, Rebhuhn. Yainyawalkia, niedergedrückt von Kummer, nahm seine Zuflucht zu der Sonne, und durch die Gunst dieses Lichts erhielt er eine neue Offenbarung des Yadschus, welche die reine, weiße, im Gegensatz des schwarzen genannt wird. Dieser Weda wird auch mit einem abgeleiteten Wort Wadschasaneyi genannt, wie es scheint von Yainyawalkia; der Weda selbst erklärt: diese reinen Texte, offenbart durch die Sonne [1]), sind bekannt gemacht durch Yainyawalkia, dem Abkömmling des Wadschasani. Allein nach dem Wischnupurana werden die Priester, welche den Yadschus studiren, Wadschins genannt, weil die Sonne, indem sie den Yadschus offenbarte, die Gestalt eines Pferdes (Wadschin) an-

1) Die Sonne und Brahma werden hier, wie in den ältesten Zeiten überhaupt, als eins genommen.

nahm. Obgleich alle Ausleger des weißen Yadschus dies Mährchen anführen, findet sich im Weda selbst nicht die geringste Anspielung darauf, im Gegentheil enthält der Inder des schwarzen Yadschus eine andere vernünftige Nachricht. Waisampayana lehrte den Yadschus dem Yaska, dieser unterrichtete den Titiri (Rebhuhn), von diesem lernte Utscha den Weda und lehrte ihn wieder dem Atreya, welcher den Satscha bildete, der noch seinen Namen trägt, und zu welchem der Inder gemacht ist.

Der weiße Yadschus wurde von Yainyawalkia funfzehn Schülern gelehrt, welche eben so viele Schulen stifteten. Die merkwürdigsten darunter sind die Satschas des Kanwa und Mad'hyandina, und nächst diesen die Satschas des Dschabala, Baudhayana und Tapaniya; die übrigen Zweige des Yadschus scheinen in verschiedene Classen geordnet gewesen zu sein; jede Abtheilung zerfällt wieder in Unterabtheilungen und so vermehren sie sich fast unübersehbar. Viele dieser Unterabtheilungen sind selten, manche wohl gar in Vergessenheit gerathen.

Sumantu studirte den Samaweda unter seinem Vater Dschaimini und zugleich mit seinem Sohne Sukarman. Dieser letzte gründete eine eigne Schule, welche wieder zwei andern den Ursprung gab, welche von Hiranyanabha und Pausyindscha gestiftet wurden, und sich in der Folge wieder in tausend andere Schulen theilten. Die meisten derselben sind jetzt verloren, und einer Sage zufolge wurden sie durch einen Blitzstrahl des Indra vernichtet. Der vorzüglichste Satscha, welcher noch von ihnen vorhanden ist, ist der des Ranayaniya, welcher aus sieben Unterabtheilungen besteht, von welchen eine Kanthumi genannt wird, und sechs bestimmte Schulen in sich faßt. Der Satscha des Talawakara ist gleichfalls noch vorhanden, wenigstens zum Theil, wie gezeigt werden wird, wenn von den Upanisads die Rede ist.

Der Atharvan wurde von Sumantu seinem Schüler Kabandha gelehrt; dieser hatte ihn zwei andern Schülern, dem Dewadarsa und Pathya mitgetheilt. Der erste gab dem Satscha Dewadarsi seinen Namen, sowie Pippilada, der letzte seiner vier Schüler einem Satscha den Namen gab. Ein andrer

Theil des Atharvan erhielt seine Benennung von Saunaka, dem dritten von Pathyas Schülern; das übrige ist von wenig Bedeutung.

Dies ist das Wichtigste aus der Geschichte der Wedas, wie Colebrooke sie aus seinen Quellen mittheilt. Ehe wir zu dem übergehen, was daraus für den Inhalt dieser Schriften und die wahrscheinliche Entstehung ihrer jetzigen Gestalt abgeleitet werden kann, wollen wir noch die weitern Angaben unsers Verfassers, welche sowohl zu einer richtigen Ansicht der Wedas überhaupt, als zur Beurtheilung manches Einzelnen wichtig sind, mittheilen.

Die zahlreichen Satschas der Wedas sind nicht so abweichend von einander, wie man aus dem Umstande, daß eben so viele Sanhitas, oder besondere Sammlungen von Gebeten und Texten vorhanden sind, schließen möchte. Im allgemeinen scheinen die verschiedenen Schulen immer denselben Weda, dieselbe Sammlung von Gebeten angenommen zu haben; doch sind in einigen Stücke in den Canon aufgenommen worden, welche die andern nicht gekannt zu haben scheinen. Der eigentliche Unterschied liegt wohl in den Vorschriften oder Brahmanas, und bezieht sich auf besondere, jeder Schule eigenthümliche Ritus und Gebräuche, welche in ihren Sutras, oder kurzen Sätzen ausgedrückt sind. Diese machen aber keinen Theil des Weda selbst aus, sondern wurden als Grammatik, Astronomie und dergleichen, in den Anhang desselben gesetzt.

Der Inhalt jedes Weda zerfällt in zwei Abtheilungen, in Mantras, d. i. in Gebete, und in Brahmanas, oder Vorschriften. Die vollständige Sammlung von Gebeten, Hymnen und Anrufungen, wird Sanhita genannt. Den übrigen Inhalt bilden die Brahmanas, d. i. das Göttliche. Sie enthalten Vorschriften und Einschärfungen religiöser Pflichten und Grundsätze, nach welchen diese Vorschriften oder Lehren der Theologie zu erklären sind. Allein nach der jetzigen Anordnung der einzelnen Theile enthalten die Brahmanas auch einige wirkliche Gebete. Der argumentative Theil, welcher die eigentliche Theologie enthält, heißt die Wedanta, und besteht aus einzelnen

Stücken, welche Upanisads genannt werden. Einige derselben sind Theile der Brâhmana, andere findet man immer in abgesonderter Form, und eins ist selbst ein Theil eines Sanhita [1]).

Ueber den Ritsch.

Der Sanhita dieses Weda enthält Mantras, welche größtentheils Lobpreisungen sind, wie schon der Name dieses Weda selbst anzeigt [2]). Diese Sammlung ist in acht Theile getheilt und jeder Theil zerfällt in eben so viele Abschnitte. Eine andere Art von Theilung läuft durch das Ganze, welche zehn Bücher unterscheidet, die wieder in mehr als hundert Capitel getheilt sind, und tausend Hymnen und Anrufungen enthalten. Eine vierte Abtheilung von mehr als zwei tausend kleinern Abschnitten, läuft wieder durch das Ganze hin, welches über zehntausend Stanzen von verschiedener Länge enthält.

Bei genauer Durchsicht dieser starken Sammlung ist eine systematische Ordnung in derselben nicht zu verkennen. Auf einander folgende Capitel, selbst ganze Bücher enthalten Hym-

---

1) Diese Unbestimmtheit in der Vertheilung und Anordnung der Upanisads, scheint ihren Grund in der sehr verschiedenen Form derselben zu haben. Die mehrsten haben die Form des Gespräches, andere sind Erzählungen, andere gehen in die Form der Hymnen über, und nicht selten sind alle diese Formen durch einander gemischt.

2) Der Name dieses Weda kommt her von dem Zeitwort ritsh, loben, preisen; vorzüglich wird damit jedes Gebet oder jede Hymne bezeichnet, in welcher eine Gottheit gepriesen wird. Da diese nun gewöhnlich in Versen geschrieben sind, so wird das Wort auch auf alle Stücke der Wedas angewendet, welche ein bestimmtes Sylbenmaaß haben. Da der erste Weda, nach Wyasas Anordnung nun vorzüglich dergleichen Texte enthält, oder wie die Ausleger sich ausdrücken: weil er angefüllt ist, überfließt von solchen Texten (ritsch), so hat er davon seinen Namen erhalten. Colebrooke.

Der Begriff eines Ritsch ist dieser Erklärung zufolge ganz dasselbe, was Izeschne in den Zendschriften ist. Die Aehnlichkeit der heiligen Schriften dieser beiden Völker wird dadurch noch größer, daß hier die Ritschs und dort die Izeschnes die ältesten Theile sind.

nen von einem Verfasser, oder Anrufungen derselben Gottheiten; Hymnen, welche sich auf einen Gegenstand beziehen, oder Gebete bei gleichen Begebenheiten sind oft zusammen geordnet.

Bei dem Studiren der Wedas, wie es gewöhnlich von den Priestern der Marhatten und Telingen getrieben wird, fodert man von dem Studirenden, daß er von jedem Mantra und Sukta den Verfasser, den Gegenstand, das Metrum, die Absicht oder den Zweck desselben genau wisse; den Sinn zu verstehen hält man für weniger wichtig. Die Stifter des Systems haben allerdings das Studium des Sinnes empfohlen; da sie aber eben so auf die Kenntniß des Namens des Rischi, oder der Person, welche den Text zuerst ausgesprochen, des Namens der Gottheit [1]), an welche der Text gerichtet ist, des Gegenstandes, worauf er sich bezieht, des Metrums, der Absicht desselben, oder der religiösen Ceremonie, bei welcher er gebraucht werden soll, dringen; so hält man sich jetzt vorzüglich an die letzteren Punkte, und versäumt den ersten. Uebrigens wird der Weda schon den Kindern in der ersten Periode der Erziehung in die Hände gegeben, und fortwährend darin gelesen, doch mehr aus Gewohnheit, als um den Sinn kennen zu lernen.

Sowohl in den Commentaren als in dem Inder des Ritsch, wird der Rischi eines Mantra so bezeichnet: „er ist der, von dem der Mantra gesprochen worden." In dem Inder des Wadschasaneyi des Yadschus wird der Rischi so erklärt: „er ist der Seher des Mantra, oder der sich seiner erinnerte." Offenbar ist er der Verfasser, obwohl es ein Glaubensartikel ist, daß die Wedas von Brahma den Verfassern eingegeben seien, und sie den Text nur zuerst ausgesprochen. Einige wenige Mantras haben die Form des Gesprächs, wo man die Sprechenden dann

---

1) Die Gottheit ist, an welche das Gebet gerichtet, oder die im Anfange desselben genannt wird; da aber einige, obwohl wenige Hymnen an gar keine Gottheit gerichtet sind, z. B. solche, welche Freigebigkeit u. s. w. preisen, so wird dann die Freigebigkeit u. s. w. die Gottheit genannt. Colebrooke.

als die Gottheit und den Rischi betrachtet. In einigen Mantras nennt der Rischi sich selbst; im allgemeinen aber sind die Namen der Verfasser eines jeden Mantra und Sukta in den Anunkramani oder dem erklärenden Sachregister aufbewahrt, welches mit den Wedas selbst überliefert, und dessen Auctorität unbezweifelt ist. Zufolge dieses Registers ist Wiswamitra Verfasser aller Hymnen, welche das dritte Buch des Ritsch enthält; eben so ist Bharadwadscha mit einigen Ausnahmen Verfasser der Hymnen des sechsten Buchs; dem Wasischtha gehören die mehresten des siebenten, dem Gritsamana die des zweiten, Wamadewa die des vierten, dem Budha und andern Nachkommen des Athri die Hymnen des fünften Buchs; in den übrigen Büchern dieses Weda sind die Verfasser verschiedener. Wir bemerken von diesen den Agusthya, Kasyapa, Sohn des Maritschi, Dschmadagni, Sohn des Brighu, Parasara, Vater des Wyasa, Wrihaspati, Nareda und andere. Merkwürdig ist, daß unter den Verfassern der Hymnen sich auch Könige und Personen von königlicher Geburt befinden, z. B. die beiden Könige Trayyaruna und Trasadasyu, und fünf Söhne des Königs Wrihandschir. Außerdem sind manche Hymnen an bestimmte Könige gerichtet, oder spielen auf Begebenheiten und Personen an, die in der heroischen Geschichte der Hindus sehr bekannt sind, und vielleicht dazu beitragen können, die Zeit zu bestimmen, in welcher manche Theile dieses Weda verfaßt worden sind. (Wir werden auf diesen Punkt in der Folge zurück kommen.)

Die Gegenstände an welche vorzüglich die Gebete und Anrufungen gerichtet werden, sind: die Sonne, der Mond, das Firmament, die Luft, das Feuer, die Erde u. s. w. Die Zahl der Gottheiten scheint dadurch eben so groß zu werden, als die Zahl der Verfasser. Allein das Nighanti oder Glossar des Weda bringt alle Namen der verschiedenen Gottheiten in drei Verzeichnisse; in solche, welche gleichbedeutend sind mit dem Feuer; oder gleichbedeutend mit Luft, oder gleichbedeutend mit der Sonne. Das Feuer, die Luft und die Sonne werden nun die drei großen Götter genannt, aber am Ende des Anunkramani werden alle auf ein Urwesen zurück geführt.

Colebrooke geht nun die Bücher und Capitel einzeln durch, und theilt über viele Hymnen und einzelne Stücke Bemerkungen mit. Wir heben davon aus, was mit unserem Zwecke in näherer Beziehung steht. Das siebente Capitel beginnt mit einer Hymne, von welcher Surya Sawitri [1]), die Frau des Mondes [2]) als Verfasserin angegeben wird; eben so erscheinen in den folgenden Abschnitten Dakſina, die Tochter des Pradschapati und Dschuhu, die Tochter des Brahma als Verfasserinnen [3]). Ein ganz besonderer Text enthält ein Gespräch zwischen Yama und seiner Zwillingsschwester Yamuna, in welchem er sie zu verführen sucht, aber von ihr, die tugendhaft ist, zurückgewiesen wird. Man sieht daraus, daß Wyasa alle ältern, sich auf Mythologie beziehenden Gedichte, wenn sie die Form eines Ritsch hatten, aufnahm. Noch wird bemerkt, daß in diesem Weda einige Stücke vorkommen, welche in etwas veränderter Gestalt auch im schwarzen Yadschus enthalten sind. Der zweite Theil dieses Weda führt den besondern Titel: Aitareya Brahmana, und ist in acht Bücher getheilt; jedes Buch zerfällt wieder in fünf Capitel und diese sind wieder in eine ungleiche Zahl von Abschnitten getheilt, die im ganzen auf zweihundert und achtzig steigen, und zum Theil in Prosa verfaßt sind. Der Umstand, daß Colebrooke sich keinen vollständigen Commentar über diesen Theil verschaffen konnte, ist Ursach daß er keine so vollständige Uebersicht von demselben giebt, als von dem vori-

1) Die fruchtbar machende Kraft der Sonne.

2) Des Vorstehers des Pflanzenreichs. Die höchst abweichenden Meinungen über das Verhältniß zwischen Sonne und Mond, wo bald die Sonne vom Monde, bald der Mond von der Sonne hervorgebracht, bald die Sonne als Frau des Mondes, bald der Mond als Frau der Sonne dargestellt wird, werden wir weiterhin kennen lernen.

3) Um dies einigermaßen erklärlich zu finden, muß man sich der Gewohnheit der Hindus erinnern, den Sprößling einer berühmten Familie den Sohn, oder die Tochter des ersten Ahnherrn zu nennen, wenn auch noch so viele Glieder dazwischen liegen. Die alten, heiligen Familien werden aber alle auf Brahma oder Pradschapati zurückgeführt.

gen; jedoch sind uns einige seiner Bemerkungen nicht unwichtig. Das siebente Buch handelt von Opfern, welche Könige bringen; der Gegenstand wird in den vier ersten Capiteln des achten Buchs fortgesetzt, und die Ceremonie der Einweihung und Salbung beschrieben, welche Abhiseka genannt wird. Das dritte Capitel des achten Buchs beschreibt die Einweihung des Indra, als ihn die Götter zu ihrem König erwählt hatten. Das folgende enthält eine ausführliche Erzählung von Nachahmungen, welche alte Könige von dieser Weihung des Indra vornahmen, weil man glaubte dadurch große Macht zu erlangen, und wobei wieder viele Namen aus der ältesten Geschichte des Volks vorkommen. Das fünfte Capitel handelt von den Vortheilen, welche Könige dadurch gewinnen, daß sie eigene Hauspriester anstellen; von der Wahl eines solchen, von seinen Pflichten, und was ihm dafür gebührt. Am Schlusse werden die Namen der Könige genannt, denen diese Vorschriften von verschiedenen Weisen gegeben wurden.

Aitareya Aranyaka ist eine andere Abtheilung dieses Weda. Sie enthält achtzehn Capitel, welche in fünf Bücher gebracht sind. Das zweite und längste Buch enthält sieben Capitel, und macht mit dem dritten ein Upanisad dieses Weda aus, welches Bahoritsch Brahmana Upanisad, oder Aitareya genannt wird, weil es von dem weisen Aitareya verfaßt sein soll. Kausitaki ist ein andres Upanisad dieses Weda, welches Colebrooke nicht ganz besaß; allein Chambers hatte ein vollständiges Exemplar desselben erhalten [1]).

Ueber den weißen Yadschus [2]).

Der Wadschasaneyi oder weiße Yadschus, ist in seinem Haupttheile, den Mantras, der kürzeste der Wedas. Die Ge-

1) Unter den Upanisads, welche Anquetil du Perron aus dem Persischen übersetzt hat, sind drei aus dem Ritsch; das elfte: Antrtehe; das zwölfte: Kok'henk; das vier und vierzigste: Baschkel. In den beiden ersten Namen scheint noch einige Aehnlichkeit mit den Sanskritüberschriften zu liegen.

2) Colebrooke nennt As. Res. Vol. VII. p. 283 den weißen Yad-

bete und Anrufungen zerfallen in vierzig Abschnitte, welche wieder wie im Ritsch in Capitel und Unterabtheilungen zerfallen. Die Zahl der Capitel steigt auf zweihundert und sechs und achtzig, die Zahl der Unterabtheilungen, von denen gewöhnlich eine einen Mantra ausmacht, auf tausend neun hundert und sieben und achtzig; doch werden manche Stücke an verschiedenen Stellen wiederholt. Obwohl das Ganze die Benennung Yadschus führt, so sind doch verschiedene Stücke darin enthalten, welche Ritsch genannt werden, und nur das übrige behält den eigenthümlichen Namen: Yadschus. Die ersten Stücke sind, was der Name schon anzeigt, in Versen verfaßt; das übrige in abgemessener Prosa, (von einer Sylbe bis zu hundert und sechs Sylben enthaltend;) endlich finden sich auch solche Stücke, welche dies Maaß überschreiten und unbestimmt sind. Der Yadschurweda bezieht sich vorzüglich auf Opfer und Opfergebräuche, wie auch sein Name schon andeutet [1]). Das erste, und der größte Theil des zweiten Capitels enthalten Gebete bei Opfern, welche beim Vollmond und andern Mondsveränderungen gebracht werden; die sechs letzten Abschnitte beziehen sich auf Opfer für die Seelen der Verstorbenen. Das dritte Capitel bezieht sich auf die Weihung des beständig zu unterhaltenden Feuers und die Darbringung von Thieropfern. Die fünf folgenden beziehen sich vorzüglich auf die Ceremonie Agnistoma, welche das Trinken des Saftes der sauren Asclepias in sich faßt. Die beiden folgenden gehören der Ceremonie Radschasuya, der Weihung der Könige. Acht Capitel betreffen die Weihung des Opferfeuers; es folgen dann Gebete bei andern Gebräuchen. Die vier folgenden Capitel enthalten Gebete bei der emblematischen Opferung des Pferdes, oder eines andern Thieres, durch einen König, der nach allgemeiner Herrschaft strebt; den Rest füllen

---

schus: „Apastamba's Copy," und setzt die Entstehung desselben nach der darin enthaltenen Angabe der Jahreszeiten, 1391 Jahre vor Christus. Ueber den Apastamba ist aber weiter nichts gesagt, und auch in dieser Abhandlung erwähnt der Verfasser seiner nicht weiter.

1) Yadschus kommt her von der Wurzel yotsch, anbeten.

Gebete bei verschiedenen religiösen Gebräuchen. Die fünf letzten Capitel werden dem Dadhyatsch, Sohn des Atharvan zugeschrieben. Außer diesem werden noch einige Stücke den Wasischtha, Wiswamitra u. s. w. zugeschrieben. Die mehresten Mantras aber werden göttlichen Wesen, ja dem Unendlichen selbst, dem Parameschthi beigelegt; bei andern werden Wrihaspati, Indra, Waruna, die Aswins u. s. w. angegeben. Einige Stücke haben gar keine Namen und diese werden der Sonne, als der Gottheit zugeschrieben, welche den Weda offenbarte, gerade wie ähnliche Stücke im Ritsch dem Brahma zugeschrieben werden [1]).

Der zweite Theil dieses Weda, Saptha Brahmana genannt, und zu dem Madhyandina Satscha gehörend, ist viel stärker als der erste. Er besteht aus vierzehn Büchern, die wieder in zwei ungleiche Abtheilungen gebracht sind; indem die erste zehn, die andere nur vier Bücher enthält. Eine andere Theilung in Capitel läuft durch das Ganze, und eine Theilung der Brahmanas in kurze Abschnitte ist dieser untergeordnet. Die vierzehn Bücher enthalten in achtzehn Capiteln hundert Lectionen, vierhundert und vierzig Brahmanas, und siebentausend sechshundert und vier und zwanzig kürzere Abschnitte. Die Anordnung der Vorschriften bei den Ceremonien entspricht ganz der Anordnung der Gebete im ersten Theile. Das vierzehnte oder letzte Buch bestehet aus sieben Capiteln oder acht Abschnitten. Die fünf letzten derselben bilden eine theologische Abhandlung welche Wrihad Upanisad, oder Wrihad iranyaka genannt wird. Der größte Theil ist Gespräch, und Yainyawalkia der vorzüglichste Sprecher. Der vierte Abschnitt endet mit einem Verzeichniß der Lehrer, durch welche derselbe mit den drei vorhergehenden in einer Reihenfolge bis auf Pautimasya überliefert worden ist. Er beginnt mit diesem und steigt aufwärts durch vierzig Stufen zu Ayastya, und dann noch durch zwei hinzutretenden

1) Man muß sich in der That wundern, daß Colebrooke nicht darauf kam, daß in der ältesten Zeit Brahma und die Sonne eins waren, wie nachher erwiesen werden wird.

Stufen, bis zu den Aswins, dann weiter von diesen zu Dadhyatsch, und Atharvan zum Mrityu, oder dem Tode, und dann noch durch andere Stufen der Geister zu Wiradsch und zuletzt zu Brahma. Dieselbe Liste findet sich wieder am Schlusse des sechsten Abschnitts, und ähnliche Listen sind an allen Stellen dieses Upanisads angebracht; die Folge ist immer aufwärts angegeben, das Verzeichniß beginnt mit dem Verfasser, der in der ersten Person redet, oder mit seinem unmittelbaren Lehrer, dem Sauryanayya bis zu der ersten Offenbarung, durch dieselbe Anzahl von Stufen. Die Verschiedenheit, welche statt findet beschränkt sich allein auf die ersten zehn oder zwölf Namen [1]).

Ueber den schwarzen Yadschus.

Der Taitiriya oder schwarze Yadschus enthält mehr Mantras als der weiße; ist jedoch minder stark als der Ritsch. Die Gebete machen sieben Bücher aus, jedes zu acht Capiteln, welche wieder in Abschnitte getheilt sind, deren Zahl sechshundert und funfzig beträgt. Der erste Abschnitt der Gebete stimmt mit dem des weißen Yadschus überein. Die übrigen weichen in der Anordnung der Gegenstände ab. Manches Stück ist in der That in beiden Wedas dasselbe, doch verschieden geordnet und abweichend behandelt. Unter den Verfassern der Texte wird kein Mensch angeführt. Neun ganze Capitel werden dem Pradschapati (Brahma) zugeschrieben; eben so viele dem Monde, sieben dem Agni, (Feuer) und sechszehn allen Göttern. Es ist möglich daß einige Stücke von den

1) Diese oft wiederholte Reihe von vierzig Lehrern — auf die mythischen Wesen ist keine Rücksicht zu nehmen — wäre allerdings merkwürdig, wenn man sie als richtig betrachten könnte. Da nach alten Gesetzen ein Schüler nur dann den Lehrsitz einnimmt, wenn sein Lehrer gestorben ist; und man rechnet auf die Zeit jedes Lehrers nur funfzehn Jahre, was wohl nicht zu viel ist, so machen jene vierzig Folgen 600 Jahre; ließe sich durch anderweite Nachrichten das Zeitalter des letzten Gliedes bestimmen, so wären diese Verzeichnisse für die Geschichte wichtig.

Auslegern ihren wahren Verfassern zugeschrieben sind; doch wird ihrer im Inder nicht gedacht.

Der zweite Theil dieses Weda ist wie der erste in Abschnitte, Capitel und Unterabtheilungen gebracht, welche nicht allein selbst, sondern deren Sylben auch alle gezählt sind. Die sechs ersten Abschnitte beziehen sich auf religiöse Gebräuche, die beiden folgenden bilden drei, oder wie gewöhnlich angenommen wird, zwei Upanisads. Das erste wird Taittiriyaka Upanisad genannt; das andere führt die Benennung Narayana, oder zum Unterschiede eines andern, zum Atharvan gehörenden, das eben so genannt wird: Maha (das große) oder Wrihan Narayana [1]).

Ueber den Saman.

Die Hindu legen dem Samaweda einen besondern Grad von Heiligkeit bei, was vielleicht in seinem Namen gegründet ist. Seine Benennung bedeutet: Vertilgung der Sünde [2]), — nach der gewöhnlichen Ableitung. — Die Gebete sind metrisch verfaßt und bestimmt gesungen zu werden; auch scheint ihre Wirksamkeit vorzüglich auf den Gesang berechnet zu sein. Colebrooke konnte sich weder diesen Weda selbst, noch den Commentar desselben vollständig verschaffen; er besaß nur Bruchstücke über welche er einige Bemerkungen mittheilt, die wir hier übergehen. Mehrere Gebete und Gesänge dieses Weda finden sich in alten Liturgien der Priester.

Ueber den Atharvan.

Die Mantras des Atharvaweda sind in zwanzig Bücher, und diese wieder in Abschnitte und Verse getheilt; eine

---

1) Anquetil hat aus dem Yadschus überhaupt zwölf Upanisads übersetzt, von denen aber nur das Maha Narayana (Narain) seine Benennung erhalten hat.

2) Von der Wurzel sho, welche auch in so oder sa verändert werden kann, und zerstören bedeutet; also hier die Sünde zerstörend, vernichtend.

andere Art der Theilung in Capitel findet gleichfalls statt. Die Zahl der Verse beträgt sechstausend und funfzehn; die der Abschnitte steigt über hundert; der Hymnen sind siebenhundert und sechzig, und die Zahl der Capitel ist nahe an vierzig. Eine Hymne dieses Weda findet sich auch wörtlich im weißen Yadschus; doch sind einige Verse versetzt und einige Worte weichen ab. So hat der erste Mensch hier tausend Arme, statt er im Yadschus tausend Köpfe hat. In manchen Hymnen kommen Anspielungen auf den Kalender vor.

Der Atharvan enthält, wie bekannt, manche Anrufung zur Vernichtung der Feinde; allein diese sind nicht Hauptgegenstand; er enthält eine große Anzahl von Gebeten um Abwendung des Uebels und um Sicherheit, und gleich den andern Wedas zahlreiche Hymnen an die Götter, und Gebete bei Ceremonien und religiösen Gebräuchen, jedoch mit Ausnahme der Ceremonie Yainya. Das Gopatha Brahmana scheint zu dem zweiten Theile des Weda zu gehören; das fünfte Capitel enthält viele Anspielungen auf den Kalender; das Jahr wird zu zwölf oder dreizehn Mondenmonaten und zu dreihundert und sechzig Tagen gerechnet.

Der merkwürdigste Theil dieses Weda sind die zu ihm gehörenden theologischen Abhandlungen, welche unter dem Namen Upanisads bekannt sind. Man zählt zwei und funfzig derselben, wobei jedoch manche einzelne Theile eines Upanisad als besondere Upanisads gerechnet werden. Vier solcher Abhandlungen enthalten acht Upanisads, sechs andere gehören, wie sie gewöhnlich in den Untersuchungen der Wedanta aufgeführt werden, zu andern Wedas; die übrigen werden selten, oder wohl gar nicht angeführt. Das Wort Upanisad wird in den Sanskritwörterbüchern als gleichbedeutend mit Rohesya, Geheimniß, angeführt. In der That wird das letzte Wort auch von Manu und andern alten Schriftstellern gebraucht, wo die Ausleger darunter Upanisad verstehen. Allein weder Ableitung noch Bedeutung des Worts hat einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Idee von

Geheimniß, Mysterium oder Verborgensein überhaupt. Die wahre Bedeutung nach Sankara, Sayana und allen andern Auslegern ist: die göttliche Wissenschaft, die Kenntniß von Gott, und der Begriff ist eben sowohl anzuwenden auf Theologie überhaupt, als auf ein Buch worin dieselbe gelehrt wird. Das Wort: Upanisad, kommt her von sad (shadtri) zerstören, bewegen, trägen; dem die Präposition upa, nahe; ni, beständig, oder nis, gewiß, vorgesetzt sind. Der Sinn ist nach den Auslegern, dieser Ableitung zufolge: die Kenntniß der göttlichen Vollkommenheiten und Erlangung der Seeligkeit durch Unterdrückung der Leidenschaften [1]).

Die ganze Theologie der Hindus ist ihrer eigenen Aussage nach, auf die Upanisads gegründet. Einige sind wie schon angeführt worden aus den Wedas genommen; die übrigen werden als zu den heiligen Schriften gehörend, betrachtet, ohne daß irgendwo deutlich erscheint, ob sie besondere Abhandlungen, oder aus einem Brahmana des Atharvan gezogen sind. Colebrooke fand keines derselben, weder im Sanhita des Atharvan noch im Gopatha Brahmana. In den besten Handschriften der zwei und funfzig Upanisads wird angeführt: daß die funfzehn ersten aus dem Sankyas, dessen Satscha zu den vornehmsten des Atharvan gehört, genommen seien; die übrigen zu den verschiedenen Satschas, größtentheils zu dem des Paipalada gehören, doch sind einige, wie es scheint, aus andern Wedas entlehnt [2]).

1) Die Erklärung des Worts in den Wörterbüchern, kann, wie es scheint, sehr gut bei der hier gegebenen Ableitung bestehen. Die Upanisads lehren die Wissenschaft von Gott; aber diese besteht in Geheimnissen, welche sie mittheilen, und die ohne diese Mittheilung nicht entdeckt werden könnten. Taylor übersetzt Upanisad sehr richtig durch: Offenbarung, (siehe Prabod'h Chandro'daya S. 5) wie aus der Ableitung deutlich hervorgeht. Die Wörterbücher wie Sankara erklären nicht das Wort, sondern was es, nicht bedeutet, aber bezeichnet, im wissenschaftlichen Gebrauch; was da offenbart wird — Geheimnisse; und was diese enthalten — die Wissenschaft von Gott.

2) Die Uebersetzung von Anquetil du Perron aus dem Persischen

Das erste Upanisad heißt Mundaka, ist in sechs Abschnitte, und in zwei ungleiche Theile getheilt. Es ist eins der wichtigsten, wegen der Lehren die es enthält, und ist ganz von Sankara erklärt, dessen Commentar wieder durch die Anmerkungen des Anandadschuyana erläutert ist. Das zweite Upanisad heißt Prasna und ist eben so wichtig; es besteht wie das erste aus sechs Abschnitten, und ist eben so von Sankara und Balatschrisna erklärt. Es besteht aus einem Gespräch, in welchem Sukesa, der Sohn des Bharadwadschya; Satyakama abstammend von Sivi, Suryayani ein Abkömmling der Sonne; Kausalya, Waidarbhi und Kabandhi aufgeführt werden, als suchten sie Kenntniß in der Theologie zu erlangen und sich dieserhalb an Pippalada um Unterricht wenden. Sie fragen ihn nach dem Ursprunge der Geschöpfe, der Natur der Götter, der Einigung des Lebens mit dem Körper und der Verbindung der Gedanken mit der Seele [1]). Die neun folgenden Upanisads sind weniger wichtig und von den Schriftstellern der Wedanta unerklärt geblieben, weil sie, wie Sankara ausdrücklich sagt, nicht unmittelbar die Lehre von der Natur der Seele betreffen [2]). Das zwölfte, Mandukya besteht aus vier Theilen, von denen jedes ein besonderes Upanisad ausmacht. Diese dunkle Abhandlung

---

enthält funfzig Upanisads, doch größtentheils nur in Auszügen. Davon sind, den Ueberschriften zufolge, vier und dreißig aus dem Atharvan; zwölf aus dem Yadschus; drei aus dem Ritsch, und eins aus dem Saman genommen. Die Ordnung ist sehr abweichend von der, welche Colebrooke anführt, und die Benennungen sind so entstellt, daß sie wo nicht angeführte Stellen verglichen werden können, schwer herauszufinden sind.

1) In Anquetils Uebersetzung, wo dies Upanisad das vierzehnte ist, sind diese Fragen in der allgemeinen pantheistischen Behandlung schwer zu erkennen, und gehören vielleicht mehr dem Erklärer als dem Text an.

2) Ihre Titel sind: 3, Brahmana-widya. 4, Tschurika. 5, Tschulika. 6 und 7, Atharva-siras. 8, Garbha. 9, Maha. 10, Brahma und 11, Pranagnihotra.

enthält die wichtigsten Lehren der Wedanta, und ist erklärt durch die Werke des Gaudapada und Sankara. Gaudapadas Commentar ist wieder durch die Anmerkungen des Anandadschiri erläutert; die folgenden zwölf sind gleichfalls aus dem schon angeführten Grunde in der Wedanta unerklärt geblieben [1]). Die nachfolgenden sechs machen das Nrisinha-Tapaniya aus. Die fünf ersten umfassen das Purva (erste) Tapaniya; der wichtigste Theil heißt Uttara (das letzte) Tapaniya. Es ist erklärt von Gaudapada wie der erste Theil, wenn nicht das Ganze von Sankara. Die Upanisads 35 und 36 bilden den ersten und zweiten Theil des Kathaka, oder Walli, oder Kathakawalli. Diese Abhandlung gehört eigentlich zum Yadschurweda, wird aber gewöhnlich zum Atharvaweda gerechnet. Das Upanisad Kenesita oder Kena genannt, das sieben und dreißigste, kommt fast Wort für Wort mit einer Abhandlung in einem Satscha des Saman überein. Sankara hat über jede einen besondern Commentar geschrieben und die verschiedene Erklärung desselben gezeigt. Das Upanisad 38 ist kurz; die beiden unter 39 und 40 machen den ersten und zweiten Theil des Wrihan-Narayana aus, und stimmen ganz mit einer Abhandlung des Aranya des schwarzen Yadschus überein. Die drei folgenden sind von den Wedanta Schriftstellern nicht erklärt [2]). Das Anandawalli und Briguswalli (44 — 45) gehören zu dem Aranya des schwarzen Yadschus, wo sie unter dem Titel: Taittiriya und Waruni zu finden sind. Die noch übrigen sieben Upanisads sind von den Schriftstellern der Wedanta nicht erklärt [3]). Sie sind auch leicht zu verstehen und

---

1) Die Titel derselben sind: 16, Nila-rudra. 17, Nada-windu. 18, Brahme-windu. 19, Amrita-windu. 20, Dhyana-windu. 21, Tedscho-windu. 22, Yoga-sisa. 23, Yoga-tatwa. 24, Sannyasa. 25, Kanthasruti. 26, Pinda. 27, Atma.

2) 41, Sarwopanisatsara. 42, Hanra. 43, Parama hansa.

3) Sie heißen: 46, Garuda. 47, Kalagnirudra. 48, und 49, Rama Tapaniya erster und zweiter Theil. 50, Kaiwolya. 51, Dschabala. 52, Aframa.

bedürfen keines Commentars; doch ist zu bedauern, daß sich keine alte Erklärung findet, um ihre Aechtheit zu beweisen.

Colebrooke entwickelt nun die Gründe, denen zufolge er die hier aufgezählten Schriften, mit wenigen Ausnahmen welche angeführt werden, für ächt hält. Wir geben diesen Beweis ihrer Aechtheit, wegen seiner Wichtigkeit, ganz.

Die Wedas werden auf verschiedene abergläubische Weise gelesen, welches aber keinen andern Zweck hat, als die Verfälschung des Textes zu verhüten. Abschriften für diese Art des Lesens bestimmt, sind in den verschiedenen Theilen von Indien, insbesondere zu Benares, Dschenagor und an den Ufern des Godaweri zerstreut. Seit dieser Gebrauch eingeführt ist, sind Verfälschungen und Einschiebsel unmöglich geworden [1]), und der Ritsch, der schwarze und weiße Yadschus in ihren verschiedenen Satschas, sind, wie sie gewöhnlich angenommen werden, dadurch seit langer Zeit vor Veränderungen gesichert worden. Gleichfalls bezwecken die erklärenden Inhaltsverzeichnisse, die jedem Weda beigefügt sind, die Reinheit des Textes, weil Gegenstand und Länge jedes Abschnitts darin angegeben sind; der Text selbst wird wieder durch mehr als eine Erklärung seines Sinnes in einem fortlaufenden Commentare vor Verfälschung gesichert. Es ist eine, von den gelehrten Hindus angenommene, wohlgegründete Meinung, daß kein Buch gegen Verfälschung und Einschiebsel gesichert ist, bevor es einen Commentar hat; ist aber einmal ein Commentar bekannt, so kann keine Verfälschung mehr statt finden, weil die fortlaufende Erklärung jeden Satz bemerkt, und im allgemeinen jedes Wort erläutert. Die wirklich vorhandenen Commentare bezeugen die Aechtheit des Textes. Von manchen derselben wird behauptet, daß sie in sehr früher Zeit entstanden sind. Colebrooke beschränkt sich auf solche, von denen er mit Gewißheit sprechen konnte. Er besaß Bruch-

1) So allgemein wie diese Behauptung hier ausgedrückt ist, kann man sie nicht zugestehen, da der Verfälscher des Textes ja auch eine solche Abschrift nach seiner Verfälschung machen konnte.

stücke von Uwatas Glossen, den größten Theil von Sayanas Erklärungen verschiedener Wedas, und einen vollständigen Commentar des Mahidhara über einen Weda, ferner den ganzen Commentar des Sankara über die Upanisads und einen Theil der Erklärungen des Gaudapada, nebst andern kleinen Erklärungen verschiedener Verfasser. Die Aechtheit der Commentare ist wieder gesichert durch eine Menge Erklärer, welche jedes Wort derselben und deren Bemerkungen abermals durch jüngere Schriftsteller erklärt werden. Dies gilt vorzüglich von den Erklärern der wichtigsten Theile der Wedas, welche natürlich am fleißigsten und mühsamsten bearbeitet sind.

Das Nirukta mit seiner Menge Erklärungen über veraltete Worte und Sätze der Schrift, bezeugt die Genauigkeit des erklärten Textes. Die Beziehungen und Anführungen in solchen Werken, stimmen genau mit den Wedas überein, wie wir sie jetzt finden. Die Grammatik der Sanskritsprache enthält Regeln über die Abweichungen des alten Dialekts; die starken, zahlreichen Commentare darüber, wie andere Theile der Grammatik sind mit Belegen aus den Wedas angefüllt, und auch diese alten Anführungen stimmen genau mit den jetzigen Wedas überein. Philosophische Werke, besonders die zahlreichen Erklärungen und Lehrsätze der Mimansa und Wedanta, erläutern jeden Satz durch weitläuftige Anführungen aus den Wedas; beide halten sich genau an die Worte des Textes, dessen Aechtheit auch hier durch alle Anführungen und Beziehungen erwiesen wird. Zahlreiche aphoristische Sammlungen alter Schriftsteller über religiöse Ceremonien [1]), enthalten in jeder Zeile Hindeutungen auf die Wedas und Sätze aus denselben; Commentare über diese Sammlungen führen diese Stellen der Schrift auf welche hingedeutet wird, in größ-

1) Die Sutrras von Aswalayana, Santschyayana, Baudhayana, Katyayana, Latayana, Gobhila u. s. w. Diese zu verschiedenen Satschas der Wedas gehörenden Sastras bilden das Kalpa, oder das System der religiösen Gebräuche. Die Zahl derselben ist sehr groß.
Colebrooke.

ter Länge an; besondere Werke erklären die Gebete, welche bei verschiedenen Ceremonien gebraucht werden, Rituale, theils alt, theils neu, enthalten alles Einzelne der Ceremonien, mit allen den Gebeten, welche bei den verschiedenen Gebräuchen, für welche sie bestimmt sind, gesprochen werden. Diese Rituale erstrecken sich nicht allein auf solche Ceremonien, welche fortdauernd geübt werden; sondern auch auf solche, welche schon lange außer Gebrauch sind. In allen Stücken aber, welche sie aus den Wedas enthalten, stimmen sie mit denselben vollkommen überein.

Die indischen Gesetzgeber und ihre Erklärer beziehen sich in den zahlreichen Gesetzbüchern und Sammlungen ihrer Werke oft auf die Wedas; besonders bei solchen Gesetzen die sich auf die Religion beziehen. Auch diese Anführungen stimmen genau mit den Wedas, wie sie jetzt sind, überein. Schriften die Sittenlehre betreffend, enthalten aus den Wedas Beweise und Erläuterungen moralischer Grundsätze, und führen dabei lange Stellen dieser heiligen Schriften an, und auch diese sind mit dem jetzigen Text übereinstimmend. Anführungen aus den heiligen Schriften kommen in jedem Zweige der Literatur der rechtgläubigen Hindus vor. Die Astronomen, in so fern sich ihre Wissenschaft auf den Kalender bezieht, haben oft Gelegenheit sich auf die Wedas zu berufen. Medizinische Schriftsteller führen sie häufig an, und selbst in Anmerkungen über profane Dichter, beruft man sich oft auf das Ansehn derselben bei Erklärungen von Stellen, welche auf die heiligen Schriften anspielen. Selbst die Schriftsteller ketzerischer Secten, führen oft Stellen aus den Wedas an, und ob sie wohl die Lehren der Wedas weder annehmen, noch die Giltigkeit derselben anerkennen, bezweifeln sie doch ihre Aechtheit nicht [1]).

In allen diesen Werken der indischen Literatur fand Co-

1) So sind von einem Schriftsteller der Dschainas die Sapathaka Brahmana, besonders das vierte Buch der Vrihadaranyaka mit besonderer Beziehung auf Capitel und Abschnitte angeführt. Colebrooke.

lebrooke Beziehungen auf die Wedas und überzeugte sich von der Richtigkeit ihrer Anführungen. Aus diesen Gründen vertheidigt er die Aechtheit dieser heiligen Schriften, wie sie jetzt sind, und obgleich der Stellen, welche er durch Nachschlagen in den Wedas richtig fand, wenige sind, geben sie ihm doch hinreichend Grund zu behaupten: daß keine Geschicklichkeit, keine betrügerisch-verfälschende Kunst, so große Werke, übereinstimmend mit den zahlreichen, durch Tausende von Bänden vertheilten, von dem verschiedensten Inhalt, in jedem Zweige der Literatur, und zerstreut unter den verschiedenen Völkern Indiens in Indostan und Dekhan anzutreffenden Schriften hervorzubringen vermöchte.

Giebt es Theile der angenommenen Wedas, welche diese Probe der Vergleichung nicht bestehen können, so mögen sie verworfen, oder wenigstens als zweifelhaft betrachtet werden; ja selbst solche Theile, welche durch eine strenge Kritik nicht als ächt zu beweisen sind, müssen mit großer Vorsicht gebraucht oder als zweifelhaft zurückgelegt werden. Es werden in der Folge einige Stücke des vierten Weda bezeichnet, und in diese Classe gesetzt werden. Mit diesen Ausnahmen sind die übrigen, hier untersuchten Theile der Wedas aber frei von solchem Verdacht, und haben, bis sie durch mehr als oberflächliche Angaben beschuldigt sind, alles Recht zu der Zahl ächter Handschriften von Büchern gezählt zu werden, welche seit langen Zeiten von den Hindus verehrt worden sind. Diese Meinung wird bei denen Widerspruch finden, welche geneigt sind die ganze Literatur der Hindus in Anspruch zu nehmen, und sie als von Betrügern in den letzten Jahrhunderten untergeschoben zu betrachten. Allein diese Ansicht scheint auf Aeußerungen und Conjuncturen zu ruhen, die eben so leichtsinnig hingeworfen, als eilfertig aufgefaßt und übertrieben dargestellt worden sind [1]).

Zuerst muß bemerkt werden, daß man deßwegen ein Werk noch nicht als untergeschoben, oder als Betrug verwerfen muß,

1) Diese Polemik scheint gegen Bentley gerichtet, der ähnliche Behauptungen aufstellt.

wenn sich bei näherer Untersuchung ergiebt, daß es nicht von demjenigen verfaßt sein kann, dem es gewöhnlich zugeschrieben wird. Denn wenn aus dem Werke selbst hervorgeht, daß sein Inhalt nicht von demjenigen, dem man es zuschreibt, herrühren kann, so kann daraus nur geschlossen werden, daß es auch nicht die Absicht war, dies zu behaupten [1]). So werden die beiden vornehmsten Gesetzbücher der Hindus unter dem Namen des Manu und Yainyawalkia angeführt, in den Werken selbst aber treten diese als redende Personen, nicht aber als Verfasser auf, und die besten Ausleger erklären ausdrücklich: daß diese Werke von andern Personen als den genannten herrühren. Man behauptet nicht, daß die Surya Siddhanta vom Meya geschrieben sei, aber er ist eingeführt als Unterricht empfangend von einer theilweisen Verkörperung der Sonne, und die Unterhaltung zwischen ihm und der Avatar macht das Gespräch aus, welches von einer dritten Person in einer andern Gesellschaft erzählt wird. Der Text des Hauptwerks der Sankhya-Philosophie, von welcher die Secte des Buddha ihre Lehren geborgt zu haben scheint [2]), ist kein Werk des Kapila selbst, ob es ihm gleich gewöhnlich zugeschrieben wird. Der Text ist von Iswara Krisna verfaßt und es wird behauptet: er habe die Lehre des Kapila durch aufeinander folgende Lehrer empfangen, nachdem sie von Pantschasitscha einem Schüler des Asuri, den Kapila selbst unterrichtet hatte, bekannt gemacht worden. Mehrere Beispiele anzuführen würde überflüssig sein, sie werden in allen Zweigen der Literatur gefunden. Unter Werken, deren Verfasser unbekannt sind, und die man wohl, wie hier gebräuchlich, berühmten Namen zuschreibt, enthalten einige augenscheinliche Beweise eines jüngern Ursprungs. Dahin gehören einige Theile

1) So allgemein wie dieser Satz hier aufgestellt wird, kann man ihn nicht zugeben; doch ergiebt sich in der Folge bald, in welchem beschränkten Sinne der Verfasser ihn nimmt.

2) Colebrooke folgt hier der Meinung der Wedantaphilosophen über die Buddhisten; wir werden in der Folge zeigen, daß der Fall gerade umgekehrt ist, und die Brahmanen die Sankhya-Philosophie von den Buddhisten erhielten.

der Puranas, in welchen eine prophetische Sprache angenommen wird, weil sie Dinge erzählen welche jünger sind als die Personen welchen sie in den Mund gelegt werden. So ist Buddha unter verschiedenen Namen im Matsya, Wischnu, Bhagavata, Nrisinha und andern Puranas eingeführt. Sankara Atscharya [1]), der große Erklärer der dunkelsten Theile der Wedas, wird in dem Vrihadharma Purana eine Avatar des Wischnu [2]), und Gaudapada in dem Sankara Widscheya als der Schüler des Sukka, des Sohns des Wyasa beschrieben [3]).

Colebrooke behauptet nicht, daß nicht zuweilen Betrügereien, sowohl mit ganzen Büchern als in einzelnen Theilen derselben vorkommen; W. Jones, Blauquiere, und Colebrooke selbst haben Einschiebsel entdeckt; manche grobe Betrügereien sind versucht, eine Zeit lang geglückt, dann entdeckt worden; manche Betrüger wurden auf der Stelle ertappt. Die feine und systematische Art durch welche Wilford betrogen wurde, ist von ihm selbst aufgedeckt. Wenn diese Versuche scheiterten, mögen ohne Zweifel andere gelungen sein. Colebrooke ist selbst geneigt eine Meinung gelehrter Hindu anzunehmen: daß das berühmte Sri Bhagavata das Werk eines Grammatikers ist, der etwa vor sechshundert Jahren lebte. In diesem, wie in manchen andern Fällen, widersetzten sich die gelehrten Hindus den Betrügereien die versucht wurden. Manches mag statt finden ohne daß dabei Betrug geübt oder beabsichtigt worden. In Europa sowohl

---

1) Atscharya ist der Titel eines Brahmans, der den ganzen Weda lehrt.

2) Die Sivaiten machen ihn zu einer Avatar des Siva.

3) Wäre dies keine Fabel, so könnte dadurch das wahre Zeitalter des Wyasa, und dadurch die Zeit, wann die Wedas ihre jetzige Gestalt erhielten, näher bestimmt werden. Govindanatha, der Lehrer des Sankara wird als Schüler des Gaudapada angenommen, und die allgemeine Ueberlieferung auf der indischen Halbinsel behauptet: daß Sankara vor etwas mehr als achthundert Jahren gelebt habe. Colebrooke.

Die Nachrichten als wahr zugegeben, führten doch nicht zu dem angenommenen Zwecke, da, wie wir gleich zu zeigen suchen werden, Wyasa, der Wedasammler, gar keine historische Person ist.

als im Morgenlande werden oft Werke ohne Namen und mit erdichteten Einleitungen bekannt gemacht, und verschiedene Bücher, deren Verfasser unbekannt sind, ohne zureichenden Grund großen Männern beigelegt. Auf Fälle der Art, die überall vorkommen, läßt sich der eigentliche Begriff des Betrugs und des Unterschiebens gar nicht anwenden.

In Europa sind sowohl in ältern als neuern Zeiten literärische Betrügereien ausgeübt worden. Die dem Orpheus zugeschriebenen Gedichte sind dem allgemeinen Urtheile nach nicht von diesem Dichter, wenn derselbe auch überhaupt gelebt hat. Nani, oder Annius von Viterbo ist allgemein als Betrüger bekannt, trotz der Vertheidigung einiger seiner gelehrten Zeitgenossen. In England selbst, und zwar in den neuesten Zeiten, sind literärische Betrügereien nicht selten; aber ein gelehrter Hindu welcher aus diesen Fällen schließen wollte: die ganze Literatur der Europäer, welche sie für alt halten, bestände aus neuern durch Betrug untergeschobenen Werken, würde mit Recht getadelt werden. Wir dürfen daher nicht die ganze Literatur der Hindus ohne Unterschied verdammen, wie Pater Harduin es mit der gesammten Literatur der Alten — einiges ausgenommen — machte. Es ist in Indien so nothwendig als irgendwo, gegen literärische Betrügereien auf seiner Hut zu sein, aber Zweifel und Mißtrauen müssen auch nicht zu weit getrieben werden. Was untergeschoben ist, wird bei fortgesetzten Untersuchungen durch den Scharfsinn der Kritiker entdeckt werden, aber der größte Theil der Bücher, welche von den Hindus angenommen werden, wird sich als ächt bewähren, und ich zweifle nicht, daß die Wedas, von welchen hier Nachricht gegeben ist, zu dieser Classe gehören.

Der Begriff der Aechtheit welcher von diesen Schriften hier angenommen wird, ist folgender: daß sie dieselben Werke sind, welche unter der Benennung der Wedas schon vor Jahrhunderten, wenn nicht vor Jahrtausenden, von den Hindus verehrt wurden. Es ist wahrscheinlich, daß sie von Dwapayana gesammelt wurden, der davon den Namen Wyasa, der Sammler erhielt. Man kann ohne Schwierigkeit annehmen:

daß die Stücke, welche menschlichen Verfassern zugeschrieben werden, als Rischis, oder Sprecher der Texte, solchen Personen schon zugeschrieben wurden, ehe die Sammlung zu Stande kam; und es ist wahrscheinlich, daß in vielen Fällen die genannten Personen die ihnen zugeschriebenen Stücke wirklich verfaßt haben. Bei solchen Stücken hingegen, welche der Mythologie der Hindus gemäß göttlichen Personen beigelegt werden, kann man wohl schließen: daß die wahren Verfasser zu der Zeit der Sammlung nicht mehr bekannt waren [1]).

Die verschiedenen Theile der Wedas müssen zu verschiedenen Zeiten geschrieben sein; die bestimmte Zeit aber, wo der größte Theil verfaßt, oder alle gesammelt worden sind, kann aus keinen Thatsachen mit Zuversicht oder Genauigkeit ermittelt werden; wohl aber die Gegend wo sie verfaßt wurden, weil in mehreren bekannte indische Flüsse genannt werden. In Bezug auf ihr Alter scheinen die Ceremonie, welche Yainya genannt wird, und die Gebete welche sich darauf beziehen, eben so alt zu sein, als die Kalender welche für diese Ceremonie verfaßt wurden. Jedem Weda ist eine Abhandlung angehangen, welche den Titel Dschyotisch führt, und die Einrichtung des Kalenders erklärt, und den Zweck hat die wahren Zeitpunkte für die Ausübung religiöser Pflichten zu bestimmen. Sie suchen die Sonnenzeit und Mondzeit dem gewöhnlichen bürgerlichen Jahre anzupassen, und sind offenbar in der Kindheit der astronomischen Kenntnisse gemacht. Aus den Regeln, welche die Abhandlungen, die Colebrooke untersuchte, enthalten, ergiebt sich, daß

1) Dieser Ansicht steht vieles entgegen. Es war allgemeine Sitte der alten Hindus ihre Gedichte und Werke Göttern oder alten mythischen Personen in den Mund zu legen, und sie als Verfasser derselben zu bezeichnen. So werden fast alle Tantras dem Siva, der Ramayana dem Walmiki u. s. w. beigelegt. Mit den Upanisads tritt zum Theil derselbe Fall ein; sollte man ihn nicht bei vielen Hymnen und andern Stücken der Wedas gleichfalls voraussetzen müssen? Die dem Brahma oder der Sonne zugeschriebenen Stücke erklären sich von selbst; Menschen aber wie z. B. Wiswamitra, mußte als Hymnendichter bekannt sein, wenn man ihm jüngere Hymnen in den Mund legte u. s. w.

ein Cyklus (Yuga) von fünf Jahren angewendet worden ist. Die Monate sind Mondenmonate; doch am Ende und in der Mitte der fünf Jahre ist eine Intercalation durch Verdoppelung eines Monats vorgenommen. Der Cyklus begreift also drei gewöhnliche Mondjahre, und zwei solche, welche dreizehn Monate enthalten. Das Jahr ist in sechs Jahreszeiten getheilt, und jeder Monat in zwei Hälften. Ein vollständiger Mondenmonat wird zu dreißig Tagen gerechnet; doch muß ein Tag wieder im Lauf der wechselnden Monate abgezogen werden, um die Zeitangaben mit den wirklichen Tagen in Uebereinstimmung zu bringen. Zu diesem Zwecke scheint der zwei und sechzigste Tag abgezogen zu sein [1]); und so besteht der Cyklus von fünf Jahren aus eintausend achthundert und sechzig Mondtagen; ist aber einer fernern Berichtigung unterworfen, wegen Ueberschusses von beinahe vier Tagen über das wahre Sonnenjahr; aber die bestimmte Größe dieser Berichtigung und die Art wie sie ausgeführt wurde, ist in Bezug auf diesen Kalender noch nicht hinreichend ausgemittelt.

Der Thierkreis wird in sieben und zwanzig Zeichen getheilt; das erste derselben ist Kritika, oder die Plejaden, sowohl in den Wedas, als diesen damit verbundenen Abhandlungen. Der Ort der Coluren, wie er in denselben bestimmt wird, wird nachher angegeben werden; aber nirgend wird der Bewegung der Nachtgleichen gedacht. Die Eintheilung des Tags in dreißig Stunden, der Stunde in sechzig Minuten, und die Kunst eine Wasseruhr zu verfertigen, wird erklärt.

Dieser alte Kalender, der mit einigen Stellen der Wedas übereinstimmt, ist augenscheinlich die Grundlage von allen Verbesserungen der Zeitbestimmung, welche jetzt in ganz Indien angenommen werden. Die Fortschritte in den Verbesserungen von dem Cyklus von fünf, zu dem von sechzig Jahren, können nach-

---

1) Die Athenienser regulirten ihr Jahr auf eine ähnliche Weise; nach Geminus wurde jedoch der drei und sechzigste Tag abgezogen. Vielleicht hilft das Jahr der Hindus das Mondjahr der Griechen erklären.

Colebrooke.

gewiesen werden, wie in manchen Abhandlungen über den Kalender und in dem Commentar über die Dschyotisch bemerkt wird. Nun stieg man zu einem großen Cyklus von sechszig Jahren des Jupiters, und endlich zu den großen astronomischen Perioden von zwölftausend Jahren der Götter und den hundert Jahren des Brahma. Doch, die Geschichte der Astronomie der Hindus ist nicht Gegenstand dieses Versuchs; in welchem aus den hieher gehörigen Abhandlungen nur die Stellen angeführt werden sollen, in welchen die Orte der Coluren bestimmt sind. Folgendes ist eine wörtliche Uebersetzung dieser merkwürdigen Bestimmung, wie sie in zweien untersuchten Abhandlungen vorkommt:

„Wenn Sonne und Mond zugleich am Himmel aufsteigen, seiend in der Constellation über welche Wasus präsidirt, dann fängt der Cyklus an, und (die Jahreszeit) Magha, und (der Monat) Tapas, und der Tag (die Monatshälfte) und der nördliche Pfad."

„Sonne und Mond wenden sich gegen Norden beim Beginn des Sravistha, aber die Sonne wendet sich gegen Süden in der Mitte der Constellation über welche die Schlangen präsidiren, und dies (ihr Wenden gegen Süden und gegen Norden geschieht) beständig in (den Monaten) Magha und Sravana."

„In dem nördlichen Fortschritt findet ein Wachsen des Tags und Abnehmen der Nacht statt, steigend zu einem Prastha (oder 32 Palas) des Wassers; im südlichen (Fortschritt) ist beides umgekehrt (d. i. die Tage nehmen ab, und die Nacht wächst), und (der Unterschied) steigt während einer Tageszeit auf sechs Muhurtas [1])."

---

1) Die Zeit, welche durch Muhurta bezeichnet wird, konnte (von Colebrooke) nicht bestimmt werden; diese Bestimmung scheint von der Einrichtung der Wasseruhr abzuhangen, welche dem Verfasser nicht verständlich wurde; die Regeln zur Einrichtung dieser Uhr sind dunkel und haben Schwierigkeiten, welche noch nicht aufgelöset sind.

Die genaue Bestimmung dieser Zeitgröße wäre indeß sehr wünschenswerth, da durch den genauen Unterschied der Tag- und Nachtlänge sich der Breitengrad würde angeben lassen, unter welchem jener Kalender ge-

Sravistha ist in allen Wörterbüchern als ein zweiter Name von Dhanistha angegeben, und wird auch in dieser Bedeutung in mehr als einer Stelle der Wedas gebraucht. Dies ist nun die Constellation welche dem Wasus geweiht ist, wie Asleſa den Schlangen. Die Gottheiten, welche über die sieben und zwanzig Constellationen präsidiren, werden in drei andern Versen des Dschyotisch des Yadschus, und in verschiedenen Stellen der Wedas überhaupt angegeben. Der Dschyotisch des Ritsch weicht in zwei Bestimmungen derselben ab, allein der Commentar verbessert dieselben als falsche Lesarten. In verschiedenen Stellen dieser Wedakalender werden die Namen der Gottheiten, welche den Constellationen vorgesetzt sind, statt der Namen der Constellationen selbst gebraucht; insbesondere ist dies immer mit der der Fall, welche die Stellung des Mondes bestimmt, wenn die Sonne in den Jahren die auf das erste des Cyklus folgen, den Wendekreis erreicht. Ueberall werden diese Namen für die Constellationen selbst genommen, und die Wedas enthalten Stellen, welche diese Uebereinstimmung bestätigen; in der That ist hier die Verbindung der Aswini mit den Aswins entscheidend. Daraus folgt nun klar: daß Dhanistha und Asleſa die oben bezeichneten Constellationen sind, und daß, da dieser Kalender eingerichtet wurde, die Solstitialpunkte in den Anfang des einen und in die Mitte des andern gesetzt wurden; und so war die Lage dieser Cardinalpunkte wirklich im vierzehnten Jahrhundert vor unsrer Zeitrechnung. Schon früher suchte Colebrooke aus einer andern Stelle der Wedas zu zeigen, daß die dort bezeichneten Jahreszeiten und Monate ganz mit dieser Lage

macht wurde. Nach den Uebersetzern des Ramayana (Vol. III. p. 281) ist die Muhurta der funfzehnte Theil eines natürlichen Tages, oder einer natürlichen Nacht; und es machen also dreißig Muhurtas vier und zwanzig Stunden, also eine acht und vierzig Minuten aus. Wäre diese Angabe richtig, so betrüge der Unterschied vier Stunden und acht und vierzig Minuten, und die Beobachtung müßte zwischen dem 36 und 37° n. Br., d. i. jenseits des Himavat, gemacht sein, wodurch die Bestimmung der Muhurtas etwas verdächtig wird, da der Ort der Abfassung dieses Kalenders doch wohl etwas südlicher anzunehmen ist.

der Cardinalpunkte, wie sie aus der hier angeführten Stelle des Wedakalenders hervorgehen, übereinstimmen [1]).

Es werden nun, dem frühern Versprechen gemäß, solche Theile des vierten Weda angegeben werden, welche einigem Verdacht unterworfen sind. Dahin rechnet Colebrooke die Upanisads, welche nicht in die Sammlung der zwei und funfzig theologischen Aufsätze des vierten Weda aufgenommen worden sind; auch selbst solche, die sich darin befinden, aber so weit seine Untersuchungen reichen, weder von alten Auslegern erläutert, noch in den vollständigen Erklärungen der Wedas angeführt sind. Zwei dieser Upanisads sind insbesondere verdächtig: eins unter dem Titel: Rama Tapaniya in zwei Theilen, und Gopala Tapaniya, das gleichfalls zwei Theile enthält, von denen einer der Krisna Upanisad genannt wird. Das erste dieser Werke enthält eine Einleitung welche den Inhalt kurz angiebt, und im Wesentlichen mit der mythischen Geschichte des Gatten der Sita und des Eroberers von Lanka übereinstimmt; das andere erhebt den Helden von Mathura. Obgleich das Rama Tapaniya in allen Sammlungen welche Colebrooke sah, aufgenommen ist, und das Gopala Tapaniya in einigen erscheint [2]), ist der Verfasser doch geneigt ihre Aechtheit zu bezweifeln und anzunehmen: daß sie in einer jüngern Zeit geschrieben sind, als die übrigen Stücke der Wedas. Dieser Verdacht gründet sich vorzüglich auf die Meinung, daß die Secten, welche den Rama und Krisna als Avatars des Wischnu verehren, im Vergleich mit den übrigen jünger sind. In keinem andern Theile der Wedas fand der Verfasser eine Spur von dieser Verehrung. Die wahre Lehre der heiligen Schriften der Hindus ist Einheit der Gottheit, welche im Weltall verehrt wird. Die scheinbare Vielgötterei in ihren Lehren, bezieht sich auf Elemente, Sterne und Planeten,

1) As. Res. Vol. VII. p. 283. Aus einer Stelle des weißen Vadschus wird das Alter desselben auf 1391 Jahre vor unserer Zeitrechnung gesetzt.

2) Die beiden genannten Upanisads befinden sich nicht unter den funfzigen, welche Anquetil übersetzt hat, und sind daher wahrscheinlich die zwei fehlenden in dieser Sammlung.

als Götter. Die drei vornehmsten Wirkungen der Gottheit werden mit andern Eigenschaften und Kräften zu Personen erhoben; auch werden viele andere Götter der Hindumythologie in den Wedas genannt und darauf hingedeutet; aber die Verehrung vergötterter Helden ist kein Theil dieses Systems, auch wird der Avatar der Götter in keinem andern, dem Verfasser bekannten Theile der Wedas gedacht, obwohl zuweilen dergleichen in den Erklärungen derselben angeführt sind.

Nach den Bemerkungen welche Colebrooke über die wahre Geschichte der Religion der Hindus gemacht hat, nimmt er an: daß die Verehrung des Rama und Krisna unter den Wischnuiten, und die Verehrung des Mahadeva und der Bhavani unter den Sivaiten und Sakteiten, im Allgemeinen erst eingeführt sind, nach der Verfolgung der Buddhisten und Dschainas [1]). Die Satzungen der Wedas sind älter als Buddha, dessen Theologie von dem System des Kapila erborgt zu sein scheint, und dessen Lehre vorzüglich die Ungesetzlichkeit des Tödtens der Thiere einschärft, welche seiner Meinung nach zu oft unter dem Vorwande, Opfer zu bringen, geschlachtet wurden, um ihr Fleisch zu essen. Die Vertreibung der Secte der Buddhisten aus Indien hat die völlige Wiederherstellung des Religionswesens der Wedas nicht zur Folge gehabt. Vieles was in demselben gelehrt wird ist jetzt veraltet, und statt dessen sind neue Vorschriften und

1) Das hier gefällte Urtheil über die Verehrung des Mahadeva, d. i. des großen Gottes, und der Bhavani, der Schöpferin oder Urmutter, beweist: daß Colebrooke von den Upanisads eben nicht mehr gelesen hat, als in den Erklärungen über die Natur der Seele von Wedantatheologen daraus angeführt worden ist. Er würde sich sonst überzeugt haben, daß die Verehrung des Mahadeva — eins mit Siwa, Rudra und dem Feuer — so alt ist, als die Verehrung des Brahma; die Verehrung der Bhavani oder Maya, des weiblichen Urprincips, geht selbst aus dem Nidschweda hervor. Was über den Wechsel in den Gebräuchen und religiösen Ceremonien gesagt wird ist sehr wahr, nur sind die geschichtlichen Umstände welche hier eingewirkt haben, unrichtig, und nach den einseitigen Darstellungen der Brahmanen, die alle Andersglaubenden als Secten von sich ausgehen lassen, aufgefaßt.

religiöse Uebungen eingeführt, und neue Formen und Ceremonien gegründet. Rituale aus den Puranas und Gebräuche aus einer noch geringern Quelle, den Tantras entlehnt, haben die Satzungen der Wedas außerordentlich verdrängt. Die Thieropfer vor dem Bilde der Kali [1]) übertrafen die wenigen blutigen Opfer des Yainya; und die Anbetung des Rama und Krisna folgte auf die Verehrung der Planeten. Ist diese Meinung gegründet, so folgt, daß die in Frage stehenden Upanisads erst in einer spätern Zeit, und nach der Entstehung der Secten, welche Rama und Gopala verehren, verfaßt sind.

Aus denselben Gründen mögen alle Upanisads welche die Lehren dieser Secten stark begünstigen, als verdächtig betrachtet werden. Dies ist auch der Fall mit dem Atma-Bodha Upanisad, in welchem Krisna unter dem Namen: Madhu-Sudana, Sohn der Devaki, angeführt wird, derselbe Fall findet sich bei dem Sandaritapani, welches die Verehrung der Devi lehrt [2]).

Die übrigen hier in Rede stehenden Upanisads enthalten, so weit Colebrooke sie untersucht hatte, keine innern Anzeigen von einer neuern Zeit, doch hält er sie verdächtig, weil er ihre

---

1) In Bengalen und den benachbarten Provinzen werden Tausende von Lämmern und Büffelkälbern vor diesem Bilde in den Tempeln und Hauskapellen der Reichen geschlachtet. Die Secte welche dieser Lehre folgt, ist in Bengalen und in anderen Theilen Indiens herrschend. Colebrooke.

2) Zufolge der einzigen Abschrift welche Colebrooke sah, enthält es fünf Upanisads, und gehört zum Atharvan; aber der Styl in dem es geschrieben ist, gleicht mehr dem Styl der Tantras, als dem der Wedas. Es ist eine Abhandlung damit verbunden welche als zu demselben Weda gehörig bezeichnet wird, und den Titel führt: Tripura Upanisad, oder: Tripuriya; sie ist aber verschieden von einer andern unter dem Titel: Tripuri Upanisad, welche in verschiedenen Sammlungen theologischer Schriften gefunden wird. Colebrooke mißtrauet beiden, ob sie gleich von dem Verfasser des Matra Sastra (von dem Gebrauch der Anrufungen) angeführt werden, und von Bhatta Bhakkara eine Erklärung des Tripura geschrieben ist. Colebrooke.

Devi (Göttin) ist eine gewöhnliche Benennung der Kali, oder strafenden Kraft der Bhavani.

Aechtheit nicht durch äußere Gründe beweisen kann [1]). Doch ist es wahrscheinlich, daß weitere Untersuchungen die Aechtheit der mehresten als Auszügen aus den Wedas, oder durch Anführungen von bekannten Erklärern, beweisen werden. In Bezug auf die darin enthaltenen Lehren scheinen sie mit den ächten Upanisads übereinzustimmen.

So weit Colebrooke. Man hat seinem Beweise für die Aechtheit der Wedas im Ganzen volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Seiner Arbeit verdanken wir die erste klare Ansicht von jenen alten, heiligen Schriften, und lernen durch dieselbe den Reichthum der Literatur kennen, die sich darauf gründet oder daran knüpft. Wir gewinnen durch ihn die erste sichere Andeutung zur nähern Bestimmung des Alters eines Theils dieser Schriften, in der Entwickelung des ihnen beigefügten Kalenders, ein Gegenstand, der für unsere Untersuchung von Wichtigkeit ist. Wenn nun nach Colebrookes Berechnung die Anfertigung dieses Kalenders etwa eintausend vierhundert Jahre vor unserer Zeitrechnung fällt; so kann allerdings geschlossen werden: daß die Ceremonie, zu deren genauer Ausübung eben dieser Kalender angefertigt wurde, nicht nach jenem Zeitpunkte eingeführt werden konnte; aber keineswegs läßt sich schließen: daß diese Ceremonie, und die mit derselben verbundenen Gebete, welche einen Theil der Wedas ausmachen, nicht älter sein könnten. Es wird vielmehr, durch den Gang den solche Einrichtungen überhaupt nehmen, wahrscheinlich, daß diese Opferhandlung schon lange vorher geübt sein mußte, ehe man den Versuch machte, sie durch astronomische Bestimmungen an feste Zeitpunkte zu knüpfen, und dadurch die Feste mit dem bürgerlichen Jahre in Uebereinstimmung zu erhalten; wozu freilich das

---

1) Dies ist auch anwendbar auf verschiedene Upanisads welche nicht in die besten Sammlungen aufgenommen sind, z. B. Skanda, Kaula, Gopisandana, Darsana und Bradschrassatschi. Colebrooke.

Wandelbare in der Mondzeit in Bezug auf die Jahreszeiten bald Gelegenheit geben mußte.

Eine Nachricht welche Holwell mittheilt, und die wir bald näher kennen lernen werden, setzt die Bekanntmachung der Wedas eintausend sechshundert Jahre vor unsere Zeitrechnung; also etwa zweihundert Jahre höher hinauf, als die Anfertigung jenes Kalenders. Da die Bekanntmachung der Wedas wohl nichts anderes heißen kann, als die Sammlung der damals schon bekannten Stücke und die Einführung einer bestimmten Tempelliturgie durch dieselbe, so ist diese Nachricht hier allerdings sehr zu beachten, da wohl wenigstens zweihundert Jahre verfließen mußten, ehe man über die Abweichung der Zeit, welche bei den Tempelfesten nothwendig bemerkt werden mußte, so weit ins Reine kam, daß jener Kalender für die Feierlichkeiten eingerichtet werden konnte. Doch das höhere, oder minder hohe Alter dieser Schriften, ist für unseren gegenwärtigen Zweck nicht von großer Bedeutung; genug, daß aus obigem Beweise klar hervorgeht, daß die jetzigen Wedas noch dieselben heiligen Schriften sind, welche von den Hindus von jeher als die Quellen ihrer Religion betrachtet und verehrt worden sind.

Ueber manche, bei diesem Beweise von Colebrooke geäußerte Meinungen müssen wir einige Bemerkungen folgen lassen. Schon oben wurde in einer Anmerkung darauf hingedeutet, daß der vierte Weda vielleicht deßwegen nicht so häufig genannt, oder mit den drei ersten zusammengesetzt würde, weil diese den drei großen Göttern, Feuer, Luft und Sonne zugeschrieben wurden. Den Beweis, daß der Atharvan wirklich alt sei, und zu den Wedas gerechnet werde, nahm Colebrooke aus dem Tschandodschya Upanisad; jedoch nur aus einer Stelle desselben, welche in einer Erklärung des Ritsch angeführt war; er hatte das Upanisad also selbst nicht gelesen. Wir kennen dasselbe zwar nur aus dem Auszuge welchen Anquetil du Perron aus dem Persischen übersetzt hat, doch läßt sich daraus zur Aufklärung dieses Gegenstandes vieles schöpfen. Die Uebersetzung beginnt mit dem vierten Abschnitt, und dieser handelt von der

Bedeutung des oum, oder des geheimnißvollen Namens Gottes. Die mystischen Auslegungen dieser drei Buchstaben, welche nach manchen Aussprüchen der Upanisads, die ganze Wissenschaft von Gott umfassen, sind bekannt. Das eben genannte Upanisad fügt dem oum noch das adkiteh, d. i. den Ton, oder die Harmonie, in welcher der Samaweda, oder das Wort oum gesprochen oder gesungen wird, hinzu. Dies Wort hat drei Sylben, von denen jede einem Buchstaben des ersten entspricht; so bedeutet nun ad den Saman, das Paradies und die Sonne; ki den Yadschus, die Atmosphäre und die Luft; teh den Ritsch, die Erde und das Feuer [1]). Von dieser Erklärung weicht ein andres Upanisad ab. Nach dem Brahm-badia sind jene drei Buchstaben drei Wedas, drei Welten, drei Feuer, drei Götter. Der erste ist: Ritsch, Erde, glänzend Feuer (ignis apparens) und Brahma; der zweite: Yadschus, Atmosphäre, Feuer der Sonne und Wischnu; der dritte ist: Saman, das Paradies, das natürliche Feuer und Siva [2]). Wir wollen uns hier nicht bei den Abweichungen oder Verwechselungen aufhalten, welche bei dem Ritsch und Saman, bei Brahma und Siva statt finden, und wozu die drei Feuer — von denen nachher die Rede sein wird — Gelegenheit gegeben zu haben scheinen, da es hier blos darauf ankommt zu zeigen: wie die drei ersten Wedas durch ihre Verflechtung in das mystische oum, und die Knüpfung derselben an die drei Welten und die drei großen Götter, Feuer, Luft, Sonne; Siva, Wischnu, Brahma, aus denen man sie herleitete, in eine unübersehbare Menge von Vorstellungen gemischt und überall genannt wurden, wo man an den vierten Weda gar nicht dachte. Es konnte daher nicht fehlen, daß der Atharvan in der Achtung herabsank, und man ihm zuletzt den Werth nicht beilegte, den man den drei ersten zuschrieb, wenn man auch seine Göttlichkeit gar nicht bezweifelte. Dies alles sagt nun das Tschandodschya Upanisad

1) Oupnek'hat. stud. et oper. Anquetil du Perron. Tom. I. p. 20.

2) Oupnek'hat. T. II. p. 218. 219.

selbst. „Drei Wedas — heißt es — der Ritsch, Yadschus und Saman, sind der Anfang (oder die Wurzel, das Ursprüngliche) in diesem Worte (oum). Der vierte Weda, Atharvan, da er zu den drei Wedas hinzutrat (oder aus ihnen hervorging), wurde nicht erwähnt [1]," nämlich nicht in der Erklärung des Namens, oder des Symbols Gottes, oder der mystischen Theologie überhaupt. Daß diese Ansicht der drei ersten Wedas und ihre Beziehung auf die drei großen Götter in einer frühern Religionsansicht überhaupt ihren Grund hatte, wird in der Folge deutlich werden. Kehren wir jetzt zu Colebrookes Meinung von der Bildung der Wedas, in ihrer jetzigen Gestalt, zurück.

Ich halte es, sagt er, wahrscheinlich, daß Dwapayana die Wedas sammelte, und davon den Namen Wyasa, der Sammler, erhielt. Er erklärt sich nicht deutlicher darüber, wie er sich dies Sammeln der heiligen Schriften eigentlich dachte; oder welchen Begriff er mit diesem Sammler verband; ob es wirklich, wie er oben aus den Puranas und den Erklärungen der Wedas anführt, und hier als glaublich wiederholt, nur einen Sammler gab? Ob dieser Sammler zugleich Sammler oder Verfasser der Puranas war? ob der Zuname: Wyasa, Sammler, wirklich nur eine und dieselbe Person bezeichne, oder ob nicht mehrere Personen darunter begriffen werden? Gleichwohl hängt für die Geschichte dieser Bücher, an welche die Geschichte der Religion der Hindus selbst geknüpft ist, viel von der Untersuchung und Beantwortung dieser Fragen ab. Nach der Ansicht, welche Colebrooke oben aus den Puranas aufstellte, und welche auch Goverdhan Kaul in seiner Uebersicht angiebt, soll ein Mann alle einzelnen Stücke der Wedas, Hymnen, Gebete, Vorschriften, Upanisads u. s. w. gesammelt, und in vier Haupttheile gebracht haben; derselbe Mann soll auch die achtzehn Puranas nicht allein gesammelt, sondern auch, mit Ausnahme eines einzigen, geschrieben haben; ferner werden ihm, das große Heldengedicht Maha-Bharata, einige philosophische

1) Oupnek'hat. T. I. p. 16.

Sastras und Volksschriften beigelegt. Dieses Zusammenhäufen ganz ungeheurer Arbeiten auf einen Mann, der überall nur Wyasa, der Sammler heißt, muß zu verschiedenen Betrachtungen Anlaß geben; wir wollen hier blos bei den Wedas stehen bleiben. Gegen die Behauptung: daß die Sammlung aller einzelnen Stücke in den Wedas, und ihre Vertheilung nach gewissen Zwecken, oder Form und Beschaffenheit der Stücke selbst in vier besondere Werke enthalten, erheben sich sehr bedeutende, auf innern und äußern Gründen ruhende Zweifel. Was Colebrooke als Beweis dafür anführt, trifft immer nur einzelne Sanhitas und Satschas, die er dann mit einem Weda überhaupt verwechselte; so deutlich diese Zweckmäßigkeit in der Sammlung mancher einzelnen Sanhitas, oder Bücher einleuchtet, so sehr verschwindet sie, wenn man die Zusammenstellung dieser einzelnen Theile zu einem Ganzen untersucht. Denn, wenn ein Sammler, wie behauptet wird, die metrischen Stücke in ein Werk, den Ritsch, und die prosaischen Stücke in ein anderes Werk, den Yadschus zusammenfaßte; woher kommt es, daß in dem Ritsch sich prosaische Stücke und in dem Yadschus sich wieder ein eigener Ritsch findet? Woher kommt es, daß dieser Weda in einer doppelten Gestalt, als schwarzer und weißer Yadschus vorhanden ist? Woher kommt es, daß viele einzelne Stücke in mehr als einem Weda vorkommen, oft ganz, oft ziemlich übereinstimmend, nur in einzelnen Worten und der Stellung der Verse abweichend? Das alles kann unmöglich von einem Sammler herrühren.

Die obige Geschichtserzählung sucht diese Einwürfe zwar zu heben, verwickelt sich aber dabei in unauflösliche Widersprüche. Da soll Wyasa die vier Wedas vier besondern Schülern gelehrt haben, diese lehrten sie wieder andern Schülern, und so bildeten sich besondere Schulen, welche sich im Laufe der Zeit immer mehr spalteten, und so wurden endlich die Wedas in elfhundert besondern Schulen bearbeitet, und daraus entstanden nun alle die Verschiedenheiten und Abweichungen worauf oben hingedeutet wurde. Liegt in diesen Behauptungen etwas Wahres, so ist klar: daß man die jetzige Form der Wedas keineswegs

dem Wyasa zuschreiben könne; höchstens rührte die Zahl der Wedas, viere von ihm her; alles Uebrige hätte sich nach und nach in den Priesterschulen gebildet. Man wäre dabei aber gezwungen, einen zweiten Wyasa anzunehmen, der die Sanhitas und Satschas, wie sie in den verschiedenen Schulen sich gebildet hatten, und zu einem Weda gehörig betrachtet wurden, zusammenfügte, den Kanon der heiligen Schriften schloß, und dadurch den weitern Veränderungen zuvorkam. Derselbe konnte — ja mußte — nun auch die Puranas und andern heiligen Schriften sammeln, und so das ganze System abschließen. Ist nun von einem Wyasa die Rede: welcher den Wedas ihre jetzige Gestalt gab, und den Kanon der heiligen Schriften überhaupt bestimmte, wie Goverdhan ausdrücklich von ihm spricht, so kann nur von dem letzten die Rede sein, nicht aber von dem ersten, da die Form, welche er diesen Schriften gab, verloren ging. Fassen wir den Gegenstand schärfer ins Auge. Jeder Gründer, oder berühmte Lehrer einer besondern Priesterschule, sammelte — der obigen Erzählung gemäß — einen eigenen Sanhita und Satscha, welche noch jetzt ihre Namen tragen. Die vier Wedas, wie sie jetzt sind, bestehen nun aus lauter Sanhitas und Satschas von besondern Sammlern, und unter diesen finden sich die Namen der Schüler, welche die Wedas von den vier ersten Lehrern, denen Wyasa sie anvertraut haben soll, empfingen. Wie war dies möglich? Wie konnten diese Schüler sammeln und ordnen, was ihnen von ihrem Lehrer schon gesammelt und geordnet übergeben war? Sollte diese Erzählung als möglich gedacht werden, so müßte man annehmen: jene erste Sammlung der Wedas durch einen Wyasa, sei keine schriftliche, sondern eine mündliche gewesen. Er habe die damals bekannten Stücke der Wedas gelernt, in vier Abtheilungen gebracht, und diese Abtheilungen bestimmten Schülern gelehrt, welche sie auswendig gelernt; einer die metrischen, ein andrer die prosaischen Stücke u. s. w. Diese lehrten wieder ihre Schüler, und jeder fügte noch hinzu was ihm von angenommenen Gebeten und Hymnen in den verschiedenen Tempeln oder Priesterschulen bekannt wurde; so

bearbeiteten dann verschiedene Schulen, oder Priestervereine, jeder einen eigenen Sanhita oder Satscha, welche nach und nach von der mündlichen Ueberlieferung in die schriftliche übergingen; wodurch die in der mündlichen Ueberlieferung sich eingeschlichenen Abweichungen und Wiederholungen befestigt wurden. Diese verschiedenen Sammlungen flossen endlich in vier Hauptwerke zusammen, welche jetzt die vier Wedas bilden.

Daß anfänglich nur mündliche Ueberlieferung der Wedas statt fand, geht aus der Geschichte derselben, wie sie erzählt wird, unwiderleglich hervor. Welchen Sinn kann es sonst haben, wenn ein Lehrer seinem Schüler den Weda lehrt, und dieser ihn nun besitzt. Dem Mährchen von der Entstehung des schwarzen und weißen Yadschus liegt das mündliche Mittheilen und Auswendiglernen der einzelnen Stücke geradehin zum Grunde. Daß, so lange mündliche Ueberlieferung der Wedas dauerte, sie den Umfang nicht haben konnten wie jetzt, scheint einleuchtend; jeder Tempel, oder jede Priesterschule begnügte sich wahrscheinlich mit einem Sanhita und Satscha; und da die Schreibekunst allgemeiner, oder die Sammlungen zum Auswendigbehalten zu stark wurden, schrieb man sie auf. Nun erst konnten die Liturgien der verschiedenen Tempel, die einzelnen Wedatheile der verschiedenen Schulen gesammelt werden, und so mochte ein letzter Wyasa wirklich das Zerstreute sammeln und den Kanon schließen. So sehr diese Ansicht auf einer Seite von den Angaben der Hindus unterstützt wird, so sehr tritt sie auf einer andern damit in Widerspruch. Sie setzen die Schreibekunst, und die Anwendung derselben auf die Wedas viel früher als Wyasa; seine Sammlung soll eine schriftliche sein, die nicht auf die Sammlung der einzelnen Theile folgt, sondern denselben vorhergeht. Sollte hier keine Verwechselung zwischen dem zweiten Wyasa und dem ersten — wenn es einen solchen gab — statt finden? Sollte ein erster überhaupt in einer Person vorhanden gewesen sein, oder wird mit dem Namen hier überhaupt das Sammeln in vier Hauptschulen, die wir gleich näher bezeichnen werden, verstanden? Es würde Colebrooke bei seinen reichen Hülfsmitteln vielleicht

gelungen seln, den Gegenstand aufzuklären, wenn er ihn aufgefaßt hätte. So gering unsere Hülfsmittel auch sind, so fodert es doch der Zweck unserer Arbeit, den Versuch zu machen, wenigstens einiges Licht über jene Fragen zu verbreiten.

Nach dem kurzen Umriß der ältesten Geschichte der Hindus, welchen der folgende Abschnitt liefern wird, und den die Wedas selbst unterstützen, lebten die Hindus in jener frühen Zeit, in welcher die Wedas sich bildeten, unter vielen, ganz unabhängig neben einander herrschenden Radschas, oder Königen. Jeder Radscha hatte, und der Weda selbst schreibt diese Einrichtung vor, seinen Hauspriester, und neben seinem Ministerrathe, seinen Priesterrath, oder ein Priestercollegium, in welchem der Hauspriester den Vorsitz führte, und in welchem alles was im Hause des Königs und in seinem — nicht großen — Lande die Religion betraf, als Opfer, Feste u. s. w. berathen und entschieden wurde. Diese Priestervereine, wie man diese Priesterräthe füglich nennen kann, lebten eben so unabhängig neben einander, wie die Könige selbst. Der Priesterrath des Königs Dasaratha zu Ayodhya bestand aus acht Mitgliedern; Wasischtha der Hauspriester hatte den Vorsitz; Kasyapa, Wamadewa waren Mitglieder und Wiswamitra stand mit ihnen in genauer Verbindung; jeder von ihnen hatte eine Menge Schüler, die er unterrichtete, und man ist gezwungen, vorauszusetzen: daß sie als Mitglieder eines Vereins, der über religiöse Gegenstände zu entscheiden hatte, auch über die Gegenstände ihres Unterrichts über Gottesverehrung überhaupt, einig waren. Eben so eingerichtete Priestervereine, beschreibt der Ramayana an den Höfen der Könige zu Mithils und Anga. Man mag den geschichtlichen Werth des Ramayana auch noch so tief herabsetzen, so viel bleibt doch wohl gewiß, daß dergleichen allgemeine Einrichtungen von dem Verfasser nicht erfunden, sondern aus dem wirklichen Leben genommen wurden.

Höchst wahrscheinlich waren es nun die Vorsteher dieser Vereine, oder die, welche großen Einfluß in denselben hatten, welche, indem das Religionswesen im Staat unter ihnen stand, die einzelnen Theile der Wedas, welche im Grunde anfänglich

nichts waren als Tempelliturgien, Gebete, Hymnen, Anrufungen, mit den Vorschriften zum Gebrauch derselben bei Opfern, Festen und täglichen Ceremonien, sammelten, ordneten, in ihren Schulen lehrten, und dadurch den Grund zu den verschiedenen Sanhitas und Satschas legten. Wenn im Ramayana so oft vom Weda, den Angas und Sastras die Rede ist, so ist klar, daß darunter noch nicht die vier Wedas, sechs Angas u. s. w. wie sie jetzt sind, verstanden werden können. So wird z. B. von Wasischtha, Wamadewa, Kasyapa, Wiswamitra u. s. w. gerühmt, daß sie, „tief erfahren" im Weda waren; sie gehören aber selbst zu den fruchtbarsten Verfassern der Hymnen und Gebete, welche die jetzigen Wedas enthalten. Vielleicht sind sie aber nicht Verfasser aller der Stücke, welche ihren Namen tragen, sondern sie wurden blos in ihren Schulen gelehrt. Die Ausdrücke also: tief in den Wedas; erfahren in den Vorschriften der Wedas und Sastras sein, müssen einen andern Sinn haben, wie man ihnen nach Vollendung der Wedas giebt; sie bezeichnen nichts als in den Liturgien der Tempel, in allen, den Dienst der Götter betreffenden Gebräuchen und Vorschriften, genau bekannt zu sein.

Wir nehmen hier ferner, vorläufig noch ohne Beweis an — was nachher aber erwiesen werden wird — daß die Hindus in den ältesten Zeiten sehr viele Götter verehrten; Sonne, Mond, Sterne, Feuer, Luft, Wasser, Erde u. s. w.; kurz alle die Wesen, an welche die Hymnen, Anrufungen und Gebete der Wedas gerichtet sind, und welche, wie Colebrooke richtig bemerkt, die ältesten Stücke der Wedas ausmachen. Endlich brachte man, wie ein Upanisad sagt, auf dem Wege der Betrachtung, diese Götter auf drei große Götter zurück, auf Feuer, Luft und Sonne. Dasselbe lehrt auch, wie schon oben angeführt wurde, eine alte Erklärung des Weda. Das ganze Volk — fährt das Upanisad fort — theilte sich nun in drei Secten; in Feuerdiener (Sivaiten), Luftdiener (Wischnuiten) und Sonnendiener (Brahmaiten). Es ist natürlich, daß die einzelnen Texte der Wedas, welche schon früher in den Tempeln, zum Dienst der einzelnen Götter in Gebrauch waren, nun in größere

Sammlungen vereinigt wurden, deren nothwendig drei, nach der Zahl der drei Hauptsecten entstehen mußten, wobei jede Secte ihren Weda auch der Gottheit zuschrieb, die sie als die höchste erkannte, und folglich wirklich angenommen wurde, daß, wie im Ritsch selbst erklärt wird, der Ritsch aus dem Feuer (d. i. im Dienste des Feuers, durch Eingebung des Feuers); der Yadschus aus der Luft (im Dienste und durch Eingebung der Luft); der Saman aus der Sonne (im Dienst und durch Eingebung der Sonne) entstanden sei. Der vierte Weda setzt nun allerdings das Vorhandensein einer vierten Secte voraus, von deren Entstehung oder Dauer wir in den Upanisads keine Nachrichten gefunden haben, die wahrscheinlich von den drei großen Religionsparteien frühzeitig verschlungen wurde, und wie nachher gezeigt werden wird, aus den Verehrern des Indra, als eines Königs aller Götter, bestanden zu haben scheint. Der Umstand, daß in dem Atharvan Vorschriften für gewisse Opfer fehlen, welche in den drei übrigen enthalten sind, deutet allerdings auf einen Ursprung in einer von den übrigen etwas abweichenden Religionspartei hin; ferner verdient hier der bekannte Umstand sehr in Betracht gezogen zu werden, daß die Brahmanen sich noch jetzt in drei Secten theilen, von denen eine den Ritsch, die andre den Yadschus, die dritte endlich den Saman allein studirt, und jede die etwas abweichenden Rituale ihres Weda befolgt; dagegen uns eine vierte, den Atharvan allein studirende Partei nicht bekannt geworden ist.

Die ältesten Texte entstanden also noch in dem sinnlichen Naturdienst der einzelnen, angebeteten Wesen, und wurden für einzelne Tempel gesammelt; flossen dann bei der Bildung in drei Hauptparteien in drei Hauptsammlungen zusammen, die, dann bei der höhern Ausbildung der Religion als Pantheismus, der nun Alles in eine Ansicht zusammenschinolz, wie auch der vierte, als göttlich anerkannt, und dem Brahma allein zugeschrieben wurden, da man in ihm vorzüglich die schöpferisch mittheilende Kraft der Gottheit erblickte. Mit Rückblick auf die frühere Meinung über den Ursprung der Wedas, heißt es nun im Gesetzbuche Manus von Brahma: „Aus Feuer, aus Luft

und aus der Sonne, melkte er die drei ursprünglichen Wedas, den Ritsch, Yadschus und Saman, zur gehörigen Verrichtung des Opfers"[1]). Der Verfasser kennt den Ursprung der Wedas, führt ihn aber nach der jüngern Ansicht auf die Thätigkeit des Brahma zurück. Eine, von Holwell mitgetheilte Nachricht, von welcher noch weiter die Rede sein wird, bestätigt diese Ansicht nicht allein, sondern deutet auch noch darauf hin: daß die ältesten Stücke der Wedas ursprünglich in einem andern Dialekt verfaßt waren, und erst nachher, vielleicht bei der schriftlichen Sammlung in das Sanskrit übersetzt wurden; eine Nachricht, die mit der ältesten Geschichte des Volks sehr übereinstimmt.

Daß diese Ansicht der Entstehung und Ausbildung der Wedas zum Theil noch auf Voraussetzungen und Wahrscheinlichkeiten ruhet, braucht wohl kaum bemerkt zu werden; da man sich aber die Entstehung und Bildung jener Bücher, dem natürlichen Gange der Ausbildung des gesammten religiösen Lebens des Volks angemessen denken muß, scheint der angedeutete Weg der Wahrheit wenigstens sehr nahe zu liegen.

Folgen wir jetzt Colebrooke weiter. Wenn derselbe einige Upanisads oder Puranas, oder Theile dieser Schriften als unächt, oder verdächtig, bezeichnet, weil sie einen prophetischen Ton annehmen, und so offenbar später geschehene Thatsachen in eine frühere Zeit versetzen sollen, so wird jeder diesem Urtheile beipflichten, sobald die Behauptung erwiesen ist. Allein hier findet sich bei Colebrooke eine bedeutende Lücke, und selbst in der Anwendung des Begriffs der Aechtheit, wie er ihn richtig aufstellte, ein unbestimmtes Schwanken. Jenes verwerfende Urtheil wird auf folgende Art begründet: es wird zuerst für die Upanisads und Puranas ein Zeitpunkt angenommen, der als Scheidewand zwischen ächt und unächt tritt. Was vor demselben geschrieben wurde, soll ächt, was nach demselben geschrieben wurde, unächt sein. Aber wie, wann und wodurch soll dieser Zeitpunkt bestimmt werden, und was berechtigt überhaupt einen solchen

1) Manus Gesetze. I. 23.

anzunehmen? Colebrooke erklärt sich darüber gar nicht, und scheint hier mehr einer ihm dunkel vorschwebenden, aus christlichen Vorstellungen entsprungenen Idee, als einem deutlichen Begriffe gefolgt zu sein. Soll dieser Zeitpunkt etwa der sein, wo der Wyasa den Kanon der heiligen Schriften schloß? Aber Colebrooke selbst, hält diesen jünger als Buddha, von welchem eben in jenen Prophezeihungen die Rede ist. Hier zeigt sich eine andre sehr schwache Seite dieser Gründe. Es wird nur ein Buddha angenommen, der als Ketzer von den Brahmanen ausgehen und seine Lehre von der Philosophie des Kapila entlehnt haben soll. Dies ist allerdings die Behauptung der Wedantagelehrten, denen Colebrooke, wie die mehresten Engländer unbedingt folgen; allein eine genauere Untersuchung dieses Gegenstandes führt zu ganz andern Ergebnissen. Die Buddhalehre ist mindestens eben so alt, als die Brahmalehre, und der erste Buddha fällt in eine sehr hohe Zeit zurück; der Buddha aber, den Colebrooke hier im Auge hat, und der als eine Avatar des Wischnu betrachtet wird, ist, wie in der Folge gezeigt werden wird, gar keine geschichtliche Person, sondern eine nach und nach gebildete, von den Brahmanen aus dem Buddhismus geschöpfte Idee. Es müßte also erst genau untersucht werden, in wie fern in jenen Schriften überhaupt von einem Buddha die Rede ist, und in welche Zeit die Verfasser sich selbst dabei stellen, ehe darüber ein sicheres Urtheil gefällt werden kann. Das prophetische Capitel im Bhagavat-Purana läßt allerdings vermuthen, daß auch in andern Puranas dergleichen vorkommen werden; sollten sie aber eben so angehangen oder eingeschoben sein wie hier, so würde sich leicht zeigen lassen: daß sie jüngere, unächte Zuthaten seien, von denen auf das Alter und den Werth des übrigen Buchs gar nicht geschlossen werden kann. Wir wollen durch dies alles keineswegs die Aechtheit der angefochtenen Schriften vertheidigen, sondern nur aufmerksam darauf machen, wie vieles hier erst noch untersucht werden muß, ehe ein gründliches Urtheil gefällt werden kann.

Noch mehr Zweifel erheben sich gegen die Urtheile unsers Verfassers, wenn von den Upanisads und Puranas die Rede

ist, welche von Rama und Krisna, als Avatars des Wischnu handeln, und wir müssen ihm hier einen geraden Widerspruch entgegen setzen. Es tritt hier in seinem Urtheile neben das Merkmal der Aechtheit welches aus der Zeit hergenommen ist, noch ein anderes, rein dogmatisches. Es wird der Satz zum Grunde gelegt: nichts ist als ächt zu betrachten, was in seinen Lehren und gesammten Inhalt von den vier Wedas abweicht. Dann wird so geschlossen: Weil in den Wedas keine Spur von dem Dienste des Rama und Krisna zu finden ist, so sind die Secten, welche den Rama und Krisna verehren, jünger als die Wedas, und die Schriften welche ihre Lehre enthalten, sind unächt [1]). Was würden wir wohl einem gelehrten Hindu antworten, welcher behauptete: die Propheten des alten Testaments sind unächt, weil sie jünger sind als Moses; die Evangelien und Briefe des neuen Testaments sind unächt, weil sie Namen, Geschichten und Lehren enthalten, von denen im Moses keine Spur zu finden ist. Nach der Geschichte der Hindus selbst, und den Angaben aller, den Rama und Krisna betreffenden Schriften, traten beide Eroberer in einer jüngern Zeit auf, in der schon lange Wedas und Sastras vorhanden waren, und eigentlich der Mythus nur noch als Dichtung über der Geschichte schwebte; beide traten in alten Staaten auf, und ihre Geschlechtsregister steigen über tausend Jahre hinauf; sie fanden wohl eingerichtete Priestervereine und einen völlig geordneten Tempeldienst; und der größte Lobspruch der ihnen beigelegt wird, ist eben: daß sie in den Wedas und Sastras tief erfahren waren. Es ist also natürlich, daß in den alten Wedas von ihnen noch gar nicht die Rede sein kann. Colebrooke tritt hier ganz in den beschränkten Kreis der Wedanta-Theolo-

1) Der Verf. nimmt zwar As. Res. Vol. IX. p. 293 diese Behauptung in so weit zurück, daß im Tschandodschya Upanisad wirklich schon von Krisna die Rede sei; doch nur, wie er von einem Brahman Unterricht empfange; die bloße Nennung des Namens, fügt er hinzu, sei aber keine Anzeige von Verehrung, und so bleibe er in der Hauptsache bei seiner ersten Behauptung.

gen, wenn er den Inhalt der Wedas zum unbedingten Prüfstein der Aechtheit anderer Schriften und Lehren macht. Er hat vollkommen Recht wenn er behauptet: daß die Wedas ursprünglich nur Natur- und Sternendienst kennen; aber die Lehre von den Avatars der Götter gehört den nicht minder alten Puranas, in welche sie aus den uralten Systemen des Buddha und Ekhummeſcha übergegangen ist — welches unser Kritiker ganz übersieht. Diese Einseitigkeit offenbart sich auch darin, daß der Verfasser behauptet: die Hindus schöpften ihre Theologie allein aus den Upanisads; wobei wieder die Wedanta-Theologen mit den Hindus überhaupt verwechselt werden. Denn so richtig es ist, daß die Wedanta ihre Theologie aus einigen (nicht allen) Upanisads schöpft, so gewiß ist es auch, daß andere große Religionsparteien ihre Theologie zugleich, ja zum Theil allein, aus den Puranas, Sastras und Tantras schöpfen. Daraus geht nun auch die Unhaltbarkeit des Schlusses hervor, daß diejenigen Upanisads, welche von dem Wedanta-Gelehrten nicht erklärt, oder in ihren Erklärungen der Wedas nicht angeführt worden, unwichtig oder verdächtig seien. Nach Sankaras eigenem, von Colebrooke angeführtem Zeugniß, wählten sie nur solche Abhandlungen, in welchen ihre theologische Lehre von der Natur der Seele enthalten ist, und ließen die andern unberührt, weil sie zum Theil andern Secten angehören. Daß aber dennoch die Wedanta-Theologen ihnen in der Sammlung den Platz lassen, den sie einmal einnehmen, ohne ihre Aechtheit anzugreifen, scheint in der That für dieselbe zu sprechen.

Die Entstehung der Upanisads und ihre wahre Bedeutung in Beziehung auf die Religion überhaupt, läßt sich aus Form und Inhalt derselben, und ihrem Verhältniß zu den Wedas, mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Die ältesten Theile der Wedas sind, wie schon Colebrooke erkennt, die Hymnen, Gebete, Anrufungen, und Vorschriften für religiöse Gebräuche; kurz Tempelliturgien. Die Gebete sind an Sonne und Mond und andere verehrte Naturwesen gerichtet, und gehören augenscheinlich zum Theil noch dem frühern Naturdienst an; Viel-

götterei ist darin noch ganz unverkenntlich. Doch bald erwachte ein tieferer Sinn, und eine religiöse Philosophie bildete sich in den verschiedenen Parteien auch in verschiedenen Richtungen aus; die wir in der Folge näher bezeichnen werden. Jede dieser Parteien legte nun ihre Lehre in Upanisads, d. i. theologisch-philosophischen Abhandlungen, Aufsätzen, Erzählungen, Gesprächen oder Gedichten nieder, die daher vorzüglich als symbolisch-allegorische Erklärungen der Wedas zu betrachten sind. Der Naturdienst selbst, in seiner ganzen polytheistischen Form, wird darin aufgenommen, aber symbolisirt, und in die abstractesten, pantheistischen Ideen aufgelöst. Um diesen Eingang zu verschaffen, wurden sie den ältesten Heiligen der Wedas in den Mund gelegt, und bloß mythische Wesen werden redend eingeführt, um den Mittheilungen das Ansehn der Offenbarungen zu geben; sehr häufig berufen die Verfasser sich aber auf alte Sprüche der Wedas [1]). Die Lehrart ist dem Geschmack des Volks überhaupt angemessen; alles ist in Bilder und Allegorien gekleidet, welche aus der damaligen Ansicht der Natur und der Wirksamkeit ihrer Kräfte entlehnt sind.

Anquetil du Perron, dem wir so viel für die Kenntniß des alten Morgenlandes verdanken, hat sich auch in Bezug auf die Upanisads die größten Verdienste erworben. Einige dieser Abhandlungen lernten wir zwar schon durch W. Jones kennen [2]), und Colebrooke hat in der oben genannten Abhandlung schätzbare Nachrichten über einige geliefert, und manche wichtige Stelle daraus übersetzt; allein Anquetil brachte eine persische Uebersetzung von funfzig Upanisads mit nach Frankreich, und gab sie in einer wörtlichen lateinischen Uebersetzung heraus [3]).

---

1) An einen beabsichtigten literärischen oder religiösen Betrug ist dabei gar nicht zu denken. Die Art der Abfassung ist fast allen alten Hinduschriften gemein, die Lehren sind aus dem System überhaupt entwickelt, und die Reden, welche Brahma, Indra u. s. w. in den Mund gelegt werden, täuschen den gelehrten Hindu nicht.

2) Works of W. Jones. VI. (Extracts from the Vedas.)

3) Oupnek'hat (i. e. secretum tegendum) Opus ipsa in In-

Freilich drängen sich beim Gebrauch dieser doppelten Uebertragung manche Bedenken und Zweifel auf. Kann man sich auf die Treue des persischen Uebersetzers, und die Richtigkeit seiner Auszüge verlassen? Wurden die Begriffe der feinen, speculativen Philosophie der Hindus, wie sie in den Upanisads sich entwickelt, dabei nicht in die Formen mohamedanischer Denkart, und mohamedanischer Philosophie gezwängt? Sind sie also im Persischen noch das, was sie im Sanskrit waren? Eine genaue Untersuchung dieser Fragen ist nothwendig, ehe man über die Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit des Buchs entscheiden kann. Zum Glück fehlt es nicht an Mitteln diese Untersuchung anstellen zu können. Anquetils Treue bei seiner Uebersetzung ist über jeden Zweifel erhaben. Er übersetzt durchaus wörtlich, und wo dies zu Unverständlichkeit führt, erläutert er durch kurze Zwischensätze, und wo ihm der Sinn etwas zweifelhaft schien, setzt er die Originalworte unter den Text. Colebrooke hat gleichfalls mehrere Stücke aus einzelnen Upanisads wörtlich übersetzt, und da auch seine Uebersetzung alles Vertrauen verdient, so kann eine Vergleichung beider Uebersetzungen allerdings über den Charakter der persischen Uebertragung ein allgemeines Urtheil begründen.

Nach Anquetil enthält der persische Text theils wirkliche Uebersetzung, theils nur Auszüge, und über jedem Stück ist bemerkt, zu welcher von diesen Classen es gehört. Colebrooke handelt von dem ersten Upanisad der gewöhnlichen Sammlungen genauer; es heißt bei ihm Mundaka und besteht aus sechs Abschnitten. Es ist eins der wichtigsten für die Theologie der Wedanta, und er giebt deshalb den ersten Abschnitt in einer wörtlichen Uebersetzung. Bei Anquetil hat dies Upanisad den Titel: Mandek, und ist das vierte; es hat hier nur vier Abschnitte, und zwei sind also von dem persischen Uebersetzer weggelassen. Vergleicht man hier das in der doppelten Uebersetzung vorliegende Stück, so gewährt der erste

---

dia rarissimum etc. Stud. Anquetil du Perron. Tom. I et II. Argent. 1801. 1802.

prüfende Blick: daß der persische Text keine eigentliche Uebersetzung, sondern eine umschreibende Erklärung des Originals giebt; kurze Sätze desselben sind oft in weitläufig umschreibende Perioden und im-Sinne der pantheistischen Philosophie aufgelöst. Zu gleichem Urtheil berechtigt die Vergleichung vieler andern Stellen. Da dennoch in der persischen Vorrede versichert wird: die Uebersetzung sei wörtlich gemacht; so drängt sich die Frage auf: Ob der Uebersetzer nicht eine erklärende Umschreibung im Sanskrit vor sich gehabt, und für die Urschrift gehalten habe; oder ob er selbst umschrieb und erklärte, um seinen Lesern das Buch verständlicher zu machen? Im ersten Falle verdiente das Buch mehr Zutrauen als im zweiten: aber es zeigt sich bei genauer Ansicht, daß der zweite hier wirklich statt findet. Der Uebersetzer rückt eine Erklärung aus dem Commentar eines Sankra Tscharedy ein, welches ohne Zweifel der berühmte Sankara Atscharya ist, dessen Commentar über dieses Upanisad Colebrooke so oft anführt. Da diese Erklärung aber sorgfältig von dem Text unterschieden wird, so wird dieser dadurch als Uebersetzung der Urschrift dargestellt. Die Anführung dieses Erklärers erweckt übrigens ein günstiges Vorurtheil für die Arbeit, weil man annehmen kann: daß bei den, in den Text verwebten Erklärungen die besten Hülfsquellen benutzt worden sind; bei genauerer Ansicht wird aber noch eine andere Besorgniß rege. Gleich im Anfange sind die Worte: Brahm-badia (Vidya), welche Colebrooke richtig übersetzt: Wissenschaft von Gott, aus dem Sanskrit beibehalten, und durch den Zusatz: i. e. Scientia unificationis, erklärt. Obwohl dem Sinne nach diese Scientia, oder dies Dogma unificationis, dem Pantheismus der Upanisads, worin eigentlich die Wissenschaft von Gott besteht, ziemlich entspricht, so ist es doch ein, jener Philosophie völlig fremder Ausdruck, der den mohamedanischen Sufiten angehört, zu welcher Secte der Uebersetzer sich bekennt. Hatte diese Denkart vielleicht größern Einfluß, und sind wir sicher, daß die Ideen nicht öfter in andre, dem Islam eigene übergehen?

Colebrooke übersetzt aus dem Vidya ran'ya Upanisad, welches zum weißen Yadschus gehört, den Anfang des dritten Abschnitts des vierten Brahmanas [1]). Es ist darin die Rede von Wiradsch, dem ersten Wesen, das sich selbst theilte, eine weibliche Hälfte aus sich herausssetzte und mit ihr Menschen und alle übrigen Thiere zeugte. Er bemerkt dabei, daß die Theilung des Wiradsch in Mann und Frau in mehreren Puranas vorkomme; eben so die Heirath des Manu mit seiner Tochter Satarupa, und daß die Ausleger des Upanisad glauben, es werde in dieser Stelle auf die Heirath des Manu angespielt, obwohl im Gesetzbuch Manu als Abkömmling des Wiradsch erscheine [2]). In Anquetils Uebersetzung finden wir dies Upanisad unter dem Namen Bredarang als das zweite [3]), wo jene Stelle gleichfalls als Anfang des vierten Brahmana, aber als erster Abschnitt vorkommt, also zwei Abschnitte fehlen. Vergleicht man hier die Uebersetzungen mit einander, so reicht für die erste Hälfte der Ausdruck: Umschreibung, für die persische Uebersetzung nicht mehr hin; sie ist eine völlige Umbildung, und zwar in dem Sinne einer Philosophie, die der Urschrift noch größtentheils fremd ist. In dieser, wie Colebrooke sie giebt, ist noch die alte Zeugungslehre, welche dem Emanationssystem vorherging, sichtbar, und der Pantheismus hat sich noch nicht ausgebildet; der Uebersetzer legt ihn aber überall hinein. Dem Einen, dem ursprünglichen Wesen, dem Er schlechthin, in dem männliche und weibliche Urkraft lagen, durch welche die andern Wesen erzeugt wurden, schiebt

1) As. Res. Vol. VIII. p. 440.

2) Colebrooke steht hier im Irrthume. Im Gesetzbuch sind Brahma (Brahm) und Manu eins. Brahm, die Urmacht, theilt sich in Mann und Weib, aus der weiblichen Hälfte wird Wiradsch geboren, und Manu ist es, der mit ihr den Wiradsch „die erste männliche Kraft" hervorbringt. Wiradsch theilt sich hier also nicht, sondern ist der erste Mann nach der Theilung; das Gesetzbuch weicht in dieser Vorstellung von den Upanisads und Wedas ab. (Gesetzbuch I. 32. 33.)

3) Oupnek'hat. Vol. I. p. 93.

er den Begriff des Haranguerbehah, „quod collectio elementorum non compositorum est," unter, von dem in der Urschrift noch gar nicht die Rede ist. Ferner wird die von Colebrooke erwähnte Erklärung, die in diesem Upanisad eine Anspielung auf Manu und Satarupa finden will, weil die alte Zeugungslehre vielleicht anstößig wurde, völlig in den Text aufgenommen, oder vielmehr diesem untergeschoben; und Manu und Satarupa dabei auf die seltsamste Weise auf Adam und Eva gedeutet. Hieraus geht nun noch eine andere Absicht des Uebersetzers klar hervor, nämlich den indischen Mythus wo möglich auch mit dem Koran in Uebereinstimmung zu bringen, der Sinn mag darunter leiden oder ganz verloren gehen — dem Sufiten lag wenig daran, es sind ihm diese Erzählungen nur Bilder, und Gott allein ist alles. Er geht in diesen Erklärungen also noch weiter, und macht den Brahma zum Engel Gabriel [1]), den Wischnu zum Engel Michael, und den Siva zum Engel Raphael [2]).

Diese Bemerkungen werden hinreichen über die Beschaffenheit der persischen Uebersetzung im Allgemeinen zu urtheilen. Besonders verdient noch die Unvollständigkeit bemerkt zu werden. Die Auszüge sind oft so kurz, daß sich der volle Inhalt der Urschrift gar nicht daraus erkennen läßt; die ganz gegebnen Stücke sind oft weitläufig umgebildet, dagegen aus denselben ganze Capitel und Abschnitte weggelassen. Das Mundaka hat, wie schon erwähnt worden, in der Urschrift sechs Abschnitte, in der Uebersetzung vier; eben so verhält sichs mit Prasna, hier Pors [3]), wo gleichfalls zwei Abschnitte fehlen, und nur wenige Stücke möchten ganz unverstümmelt sein.

Diese Beschaffenheit der Uebersetzung wird uns erklärlich, wenn wir aus der Vorrede ersehen, wie und zu welchem

---

1) Oupnek'hat. Vol. I. p. 353.

2) Oupnek'hat. Vol. II. p. 201.

3) Oupnek'hat. Vol. II. p. 123.

Zwecke sie veranstaltet wurde. Der Prinz Mohamed Dara Schakoh, Sohn des Schach Dschehan, sammelte viele mystische Bücher, und ließ sich Auszüge aus denselben machen, um die Lehre von der Unification, welche ein unendliches Meer genannt wird, zu studiren. Selbst der heilige Koran war ihm nicht deutlich genug; noch weniger fand er seine Wißbegierde durch das Gesetz Mosis, die Psalmen Davids und die Schriften des neuen Testaments befriedigt. Er wandte sich nun an die Hindus, weil ein Stamm derselben (die Brahmanen), das Dogma unificationis von Alters her gelehrt haben sollte; und wünschte von der Sammlung der Upanisads, als einem Auszuge der vier göttlichen Wedas, eine persische Uebersetzung zu haben. Zu dem Ende ließ er im Jahr 1656 unserer Zeitrechnung von Benares, welche Stadt ihm unterworfen war, Gelehrte, einen Pundit und einen Sanyaßi kommen, welche in den Wedas wohl erfahren waren, und durch deren Hülfe diese Uebersetzung in einem Jahre zu Stande kam. Der Prinz fand nun, daß dies herrliche Buch ganz mit dem heiligen Koran übereinstimme, und ein Meer der Unificationslehre sei.

Die zu Rathe gezogenen Brahmanen waren allerdings, wie mehrere Stellen der Uebersetzung beweisen, dieser Arbeit wohl gewachsen, und mit den erforderlichen Hülfsmitteln, z. B. der Erklärung des Sankara versehen. Doch kommen hie und da Abweichungen vor, wo der Sinn der Urschrift offenbar verfehlt ist, und, wie es scheint, aus keinem andern Grunde, als daß sich die Bearbeiter gegenseitig nicht genau verstanden. Colebrooke übersetzt aus einem, zum Saman gehörenden Upanisad ein Gespräch [1]), welches sich bei Anquetil im Ganzen ziemlich übereinstimmend findet [2]). Bei Colebrooke antwortet der erste, der gefragt wird, was er als die Weltseele verehre: den Himmel (d. i. die andere, zweite oder Oberwelt); dies

1) As. Res. Vol. VIII. p. 463.

2) Oupnek'hat. Vol. I. p. 44.

ist im Persischen gegeben: hi dou lok, duo mundi. Das Mißverstehen liegt hier vor Augen. Die Brahmanen zeigten sich indeß schon damals, wie sie noch jetzt sich zeigen; sie lassen den Fremden gern in ihren heiligen Schriften finden, was er darin zu finden wünscht. Sie legten also die Philosophie des Prinzen, sein Dogma unificationis hinein, auch wo die Urschrift es nicht hat, und dies um so eher, da sie darin ihre eigne Ansicht fanden; ja sie trieben ihre Gefälligkeit noch weiter, und hatten nichts dagegen, wenn der Islam in ihrer Trimurti seine Engel, Gabriel, Michael und Raphael fand.

Durch diese Beschaffenheit der Uebersetzung wird der Gebrauch den man davon machen kann, allerdings beschränkt, und erfodert die größte Vorsicht. Viele Stücke, in welchen keine Veranlassung zu Abweichungen lag, weder in Bezug auf Philosophie noch den Koran, verdienen Zutrauen und in manchen einzelnen Stellen, welche sich mit Colebrooke's Uebersetzung vergleichen lassen, ist derselbe Sinn klar und bestimmt ausgedrückt, und wenn z. B. in einem Upanisad Brahm, in einem andern Rudra, in einem dritten Indra u. s. w. als das All dargestellt wird, so ist anzunehmen daß eben diese Namen sich auch in der Urschrift finden. Dasselbe Vertrauen verdienen Hindeutungen auf die älteste Religionsgeschichte des Volks, weil nicht abzusehen ist, warum hier eine Aenderung des Sinnes hätte statt finden sollen. Wir werden in der Folge mehreres aus dieser Uebersetzung anführen, was über die Geschichte und manche Glaubenslehre der Hindus viel Licht verbreitet, und von den Wedas unterstützt wird. Wir lernen ferner aus dieser Uebersetzung die eigentliche Form und Beschaffenheit der Upanisads genauer kennen, welche keineswegs alle, wie Colebrooke anzunehmen scheint, theologische Abhandlungen, Gespräche u. s. w., jede von einem Verfasser herrührend, zu sein scheinen. Einige sind offenbar aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt, zwischen denen kein anderer Zusammenhang zu entdecken ist, als daß sie einer Lehrmeinung zugethan sind. So scheint das Tschandouk (Tschan-

dodschya) Upanisad entstanden zu sein. Freilich kann man, da nur ein Auszug daraus gegeben wird — es ist der erste bei Anquetil — nicht mit völliger Gewißheit urtheilen, doch weichen die Gegenstände in den auf einander folgenden Abschnitten zu sehr ab, als daß man annehmen könnte sie rührten von einem Verfasser her, oder gehörten ursprünglich einer Abhandlung an. Der Auszug beginnt mit dem vierten Abschnitt, und dieser handelt in einem dunkeln Tone von der Bedeutung des Oum, oder des geheimnißvollen Namens Gottes. Der fünfte enthält: eine „Erzählung des Kriegs der guten und bösen Geister und der Sinne;" eine dramatisch-allegorische Darstellung die mit dem Vorhergehenden nur gemein hat, daß das Oum eben so erklärt wird. Abschnitt VI enthält: „Wahre Geschichte dreier Heiligen." Ein Gespräch zwischen drei Heiligen über das wahre Wesen des Sam (Saman), (entsprechend dem ersten Buchstaben des Oum,) und sehr dunkeln, mystischen Inhalts. Der Abschnitt VII scheint eine Fortsetzung des vorigen zu sein. Der achte Abschnitt handelt „von Hervorbringung der Sonne," dem bekannten Mythus vom Weltei, und steht mit dem vorhergehenden in keiner Verbindung. Abschnitt IX giebt die „Geschichte des Radscha Dschanschat und des heiligen Ribac." Diese Geschichte beginnt: „Es war ein Radscha mit Namen Dschangat, der viel Gutes that, viele Menschen speiste, viel Ruheörter für Reisende baute" u. s. w. Viele Heilige kennen seine Wohlthaten, und zwei derselben fliegen in Gestalt von Rebhünern über seine Wohnung hin, und halten ein Gespräch, das er hören muß; sie reden von einem Heiligen, welcher kenntlich daran ist, daß er ein loses Kameel bei sich hat; in diesem mährchenhaften Tone geht es fort; der Radscha findet endlich den Heiligen, welcher Ribac heißt, und ihm zuletzt die bram badia, oder Wissenschaft von Gott mittheilt, welche darin besteht: daß die Luft das All ist; der Verfasser war Wischnuit. Abschnitt X ist ein kurzes Gespräch zwischen zwei Heiligen und ihrem Schüler, den vorigen Gegenstand betreffend. Die Abschnitte XI und XII schei-

nen eine ganz für sich bestehende Erzählung zu bilden. Sie ist überschrieben: „Geschichte Dschabals," und fängt so an: „Ein Mann, mit Namen Dschabal, sagte zu seiner Mutter, welche Dschabala hieß: O Ehrwürdige, ich möchte den Weda lesen, aus welchem Stamme bin ich? Die Mutter sagte: das weiß ich nicht o mein Söhnchen! aus welchem Stamme du bist; in meiner Jugend ging ich an alle Orte, da wurdest du gezeugt; aus welchem Stamme aber, das weiß ich nicht. Mein Name ist Dschabala, der deinige Satkam. Nun ging Dschabal zu dem heiligen Goutam und sagte: Ich möchte den Weda lesen, deßwegen komm' ich zu dir! Goutam fragte: aus welchem Stamme bist du? Dschabal antwortete: Ich weiß nicht aus welchem Stamme ich bin; ich frug die Mutter, und diese antwortete mir, daß sie in ihrer Jugend viele Orte besucht habe, daß ich gezeugt worden sei, sie aber nicht wisse aus welchem Stamme; ihr Name sei Dschabala, der meinige Satkam. Ich bin Satkam Dschabal" [1]). Nun nimmt der Heilige ihn mit Freuden auf. O du reiner Suchender! ruft er aus, dies reine Wort konnte mir niemand als ein Brahman sagen! Dann weihet er ihn durch Umlegung des Brahmanenbandes ein, und giebt ihm vier Stück mageres, kraftloses Rindvieh, zwei Ochsen und zwei Kühe, und befiehlt ihm diese auf die Weide zu treiben, und nicht eher mit denselben zurück zu kommen bis tausend Stück daraus geworden sind. Da dies Tausend voll ist, redet ihn ein Ochse an und belehrt ihn; dann unterhält er sich mit dem Feuer, mit der Luft, der Sonne u. s. w., kehrt zu Goutam zurück, und wird ein großer Heiliger, der wieder seine Schüler unterrichtet. Seine Wissenschaft von Gott,

1) Es verdient bemerkt zu werden, daß hier einer der berühmtesten Heiligen, dessen Name unter den Verfassern der Hymnen im Ritsch vorkommt, hier als uneheliches Kind dargestellt wird. Goutam ist wohl Gautama, Buddha, der gleichfalls als Verfasser im Ritsch genannt wird, wobei jedoch nicht zu vergessen ist, daß der Name vielen alten Heiligen zukommt.

welche er lehrt, ist, wie in allen übrigen Stücken, Pantheismus. Die folgenden Abschnitte haben unter sich nicht mehr Zusammenhang, und die Zusammensetzung des Ganzen aus verschiedenen Aufsätzen, in den verschiedensten Formen, aber über dieselbe Lehre, scheint vor Augen zu liegen. Daraus wird erklärlich, wie manches Upanisad wieder in zwei oder mehrere Upanisads zerfallen, oder theilweise zu verschiedenen Büchern der Wedas gehören kann; wie Colebrooke oben von einigen bemerkte. Es findet selten ein fortlaufender Zusammenhang zwischen den Abschnitten statt; doch giebt es allerdings Ausnahmen, und einige Stücke scheinen in der That größere Abhandlungen zu sein; auch ist bei einigen der Zusammenhang wohl nur durch die Abkürzungen des Uebersetzers verloren gegangen.

Wir glauben uns bei diesen Aufsätzen, wegen ihrer Wichtigkeit für die Religion der Hindus überhaupt, und bei Anquetils Uebersetzung insbesondere, länger verweilen zu müssen, da diese, wie es scheint, von einigen Auslegern zu hoch, von andern aber zu gering geschätzt wird. Im ganzen bemerken wir noch, daß von den funfzig Upanisads, welche Anquetil mittheilt, in den drei, welche zum Ritsch gehören, Indra als der Unendliche und das All dargestellt wird; von den zwölf aus dem Yadschus genommenen, stellt eins (das neunzehnte) den Rudra (Siva) als den Unendlichen und das All dar; die übrigen handeln von Brahm oder Narayana, (der hier nicht eins mit Wischnu zu sein scheint,) als dem All. Das eine, aus dem Saman entlehnte Stück handelt von Brahm und der Erklärung des Oum. Unter den vier und dreißig aus dem Atharvan entlehnten, stellt eins (das ein und zwanzigste) Wischnu als den Unendlichen und das All dar; eins (das neunte) eben so den Rudra; die übrigen handeln von Brahm, Narayana, dem Oum u. s. w. Brahma wird weniger als das All und der Unendliche dargestellt, doch scheint der Uebersetzer diesen Namen oft mit Brahm selbst verwechselt zu haben.

Ueber die Puranas sagt Colebrooke, die oben berührten allgemeinen Bemerkungen über ihre Aechtheit ausgenommen,

wenig, und doch sind uns diese Schriften bei einer Darstellung der religiösen Bildung der Hindus so wichtig wie die Wedas selbst. Wenn auch einige Stücke der Wedas, welche in die Zeit der einfachen Naturverehrung hinauf reichen, entschieden älter sind, als die Puranas, so liegt die Zeit des Ursprungs derselben doch ganz in der Nähe. Ihre Entstehung, und die Bildung des Mythus sind eins. So bald die verehrten Naturwesen in mythische Personen übergingen, gestalteten ihre Wirkungen sich als Handlungen, die Naturbeobachtung wurde Erzählung von Begebenheiten, in welche nicht allein menschliche Ansichten, sondern auch Begebenheiten wirklicher menschlicher Personen sich mischten. Diese Mythen und mythischen Sagen, mit den Anfängen der Geschichte des Volks, und der Gründung seiner ältesten Staaten, schrieb man auf, oder bewahrte den Inhalt anfangs in mündlichen Sagen, welche erst in der Folge schriftlich verfaßt wurden, und legte dadurch den Grund zu den Puranas, die also in ihren ältesten Bestandtheilen den Wedas sehr nahe stehen, und theilweise gewiß viel älter sind, als die jüngern Stücke der Wedas, und namentlich die Upanisads. Es geht aus diesem Begriff der Puranas hervor, daß uns ohne sie eine wichtige Seite in der religiösen Bildung der Hindus fast ganz unbekannt bleiben würde, und wie sehr zu wünschen ist, daß diese Schriften mehr beachtet werden. Heeren hat die Puranas zuerst richtig gewürdigt.

Goverdhan Kaul, und die Hindus überhaupt zählen achtzehn Puranas, welche als göttlich betrachtet werden; allein in der Angabe der Titel derselben findet eine Verschiedenheit statt, welche vielleicht nicht allein aus verschiedenen Benennungen eines Buchs, sondern aus der Annahme verschiedener Bücher unter jene Zahl, herzurühren scheint. Bei den zahlreichen Secten, welche sich vorzüglich durch ihre Puranas und Sastras unterscheiden, ist dies kaum anders zu erwarten. Nach Colebrooke soll jeder Purana fünf Gegenstände enthalten; Kosmogonie, Geschlechtsregister der Götter und Helden, Zeitrechnung

nach dem Hindusystem, Geschichten der Avatars und Heiligen [1]); diese Gegenstände, denen man noch eine mythische Beschreibung der Welt und der Erde besonders hinzufügen muß, werden, wie die gewählte Form es eben veranlaßt, abgehandelt. Aus diesem Begriff des Inhalts läßt sich aber schon schließen, daß man in den Puranas Altes und Neues gemischt finden wird; ja, da diese Werke eigentlich die Geschichtsbücher des Volks sind, so darf man neben den ältesten Ueberlieferungen auch ganz junge Anhängsel vermuthen. Da sie ferner, nach der, fast in allen alten Hinduschriften zum Vorschein kommenden Form abgefaßt sind, daß berühmte, heilige Personen im Gespräch darin auftreten, oder einer die Gespräche älterer Heiligen oder bloß mythischer Wesen, erzählt, so wird dadurch ein Zeitpunkt bestimmt, bis wohin das Geschichtliche als geschehen vorgetragen werden kann, was nach diesem Zeitpunkte fällt, erhält die Form der Vorhersagung. Da diese Form es nun leicht macht, die Geschichte immer weiter herabzuführen, ohne in den ältern Bestandtheilen des Buchs im geringsten Aenderungen vorzunehmen, so scheint es, wie nachher bei dem Bhágavat-Purana gezeigt werden wird, daß aus den neuern Thatsachen, welche als Weissagung vorgetragen werden, kein Schluß für das Alter des Buchs hergeleitet werden könne.

Die achtzehn Puranas giebt W. Jones, in den Bemerkungen zu Goverdhans Verzeichniß, so an: 1) Brahma, der große Eine. 2) Padma, oder der Lotus. 3) Brahmanda, oder das Weltei. 4) Agni, oder das Feuer. Diese vier Puranas sollen sich vorzüglich auf die Schöpfung beziehen. Dann folgen: 5) Wischnu, oder der Durchdringer. 6) Garuda, Wischnus Adler. 7) Brahma, oder die Verwandlungen dieses Gottes. 8) Siva-Purana. 9) Lingam-Purana. 10) Nareda- (Sohn Brahmas) Purana. 11) Skanda- (Sohn Sivas) Purana. 12) Markandeya, oder der unsterbliche Mann. 13) Bhawischya, oder die Verkündigung der Zukunft. Diese neun Pu-

1) As. Res. Vol. VII. p. 202.

ranas handeln von den Eigenschaften und Kräften der Gottheit. Weiter: 14) Matsya-Purana. 15) Varaha-Purana. 16) Kurma-Purana. 17) Wamena-Purana. 18) Bhagavat-Purana. Diese fünf handeln von eben so vielen Avatars des Wischnu (als Fisch, als Eber, als Schildkröte, als Brahman Wamana, als Bhagavat, vorzüglich als Krisna). Diese Inhaltsangaben sind weder vollständig noch genau, auch giebt Jones die Quelle nicht an, aus welcher er seine Nachrichten von diesen Büchern nahm, da er sie doch nicht alle selbst besaß.

Nach Langles Verzeichniß [1]) finden sich auf der Bibliothek zu Paris folgende: Brahma (da Jones zwei Bücher unter diesem Titel aufführt, ist noch nicht zu bestimmen, welches von beiden gemeint ist), Padma, Agni, Wischnu, Siva, Lingam, Nareda, Skanda, Markandeya und Matsya; also zehn, und es fehlen von den oben angeführten acht; dagegen sind folgende drei vorhanden, welche Jones nicht gekannt zu haben scheint: Kalika-Purana, Wayu-Purana und Narasinha-Purana.

Den Matsya-Purana hält Langles für den ersten und wichtigsten, Colebrooke bezweifelt seine Aechtheit, jedoch aus Gründen, deren Unzureichendes schon gezeigt worden ist. Das Buch beginnt mit einem Gespräch zwischen Wischnu und Manu, über die Entstehung des Weltalls, der Götter und Dämonen; ferner enthält es die Geschlechtsregister der Kinder der Sonne und des Mondes, die Geschichte des Kriegs der Suras und Asuras u. s. w. Sein Inhalt ist also für die genauere Kenntniß des Hindusystems von großer Wichtigkeit. Der Agni-Purana enthält dreihundert acht und funfzig Capitel, und umfaßt beinahe alle Wissenschaften der Hindus, selbst Gesetzkunde und Arzeneiwissenschaft. Einige Puranas sind vorzugsweise der Geschichte eines Gottes gewidmet, ohne jedoch die Geschichte anderer Götter ganz auszuschließen; andere wie Siva- und Lingam-Purana halten sich mehr an ihren Gegenstand; Markandeya enthält mehr Geschichten der Heiligen.

1) Catalogue des Manuscrits Samskrits de la Bibliothèque Imperiale, avec de notices du contenu de la plupart des ouvrages etc. à Paris 1807.

Im ganzen ist unsere Kenntniß von dem Inhalt dieser Schriften noch sehr dürftig; doch sind uns zwei Puranas genauer bekannt, und die allgemeine Angabe des Inhalts der andern hat mit diesen so viel Aehnliches, daß wir es nicht zu gewagt halten hier von dem Bekannteren auf das Unbekanntere zu schließen. Von dem Bhagavat-Purana, der ungezweifelt zu den als göttlich angenommenen Schriften gehört, besitzen wir eine französische, und eine aus diesen übertragene deutsche Uebersetzung [1]). Aber selbst die Schrift, welche ins Französische übertragen wurde, war nicht die Urschrift, sondern eine tamulische Uebersetzung aus dem Sanskrit, und die Nachricht, welche der französische Uebersetzer von seiner Arbeit giebt, flößt wenig Zutrauen ein. Da wir im Stande sind, wenigstens einige Stellen dieser Uebersetzung mit einer andern, weit mehr Vertrauen verdienenden, von W. Jones zu vergleichen, so läßt sich darthun: daß sie zu genauer Bestimmung irgend eines Gegenstandes ganz untüchtig sei. Jones übersetzte, und zwar nach seiner Versicherung mit möglichster Genauigkeit, drei Stellen, aus der Urschrift, von denen er in seiner Abhandlung über die Chronologie der Hindus Gebrauch macht. Nach der ersten erklärt der Grundtext: „daß Buddha, Sohn des Dschaina, in Kikata erschienen sei, um die Dämonen (Rakschasas) zu überwältigen, gerade zu Anfange des Kaliyuy" [2]). Diese Stelle lautet in der Uebersetzung: „zum neunzehnten ward er (Wischnu als Avatar) Buddha, im Anfange des Kaliyuy" [3]). Hier ist gerade das ausgelassen, was der Anführung Werth giebt, nämlich Vater und Geburtsland. Eine längere Stelle führt Jones an, die Fisch-Avatar Wischnus betreffend, doch

1) Bagavadam, ou Doctrine divine, Ouvrage Indien, Canonique, sur l'Etre Suprème, Parties de l'Univers. etc. à Paris chez la veuve Tilliard et fils. 1788, 8.

Sammlung asiatischer Originalschriften. Erster Band. Zürich bei Ziegler und Söhne. 1791.

2) As. Res. Vol. II. p. 122.

3) Asiatische Originalschriften, Bd. I. S. 15.

nur im Auszuge, ganz liefert er ſie aber an einem andern Orte [1]). Vergleicht man dieſe mit der Ueberſetzung aus dem Franzöſiſchen [2]), ſo ſieht man wohl, daß beide eine und dieſelbe Begebenheit erzählen, unmöglich kann man aber die Urſchrift darin erkennen; weil beide nicht allein in der Stellung der einzelnen Züge, ſondern auch in der Geſtaltung derſelben ſehr abweichen; ja der franzöſiſche Ueberſetzer hat Bilder eingemiſcht, welche der Urſchrift fehlen, und die aus Moſes Erzählung von der Sündfluth entlehnt ſind; dennoch erſcheint ſie bloß als ein dürftiger Auszug, der gerade die wichtigſten Züge der Urſchrift, auf welche wir in der Folge zurückkommen werden, wegläßt. Eine dritte Stelle, welche Jones aus dem fünften Buche überſetzt, findet ſich im Franzöſiſchen gar nicht. Die Namen ſind außerordentlich entſtellt, doch erkennt man in dem Verzeichniß der achtzehn Puranas welches gegeben wird [3]), dieſelben Namen welche oben nach Jones angeführt ſind; wahrſcheinlich nahm Jones ſein Verzeichniß aber eben aus dieſem Purana.

Sieht man den Inhalt des Buchs, wie es nun einmal in der franzöſiſchen Ueberſetzung vorliegt, genauer an, ſo überzeugt man ſich bald: daß das ganze nicht von einem Verfaſſer herrühren könne. Die Form des Buchs iſt der gewöhnlichen Form der alten Hinduſchriften gleich. Wyaſa hat es verfaßt und ſeinem Sohne Sugen gelehrt; dieſer erzählt den Inhalt dem Könige Parikſchitu, wobei ſein Sohn Suden Zuhörer iſt, und dieſer erzählt ſeinen Schülern nun wieder, wie ſein Vater das Buch dem Könige vortrug, und welche Geſpräche dabei vorfielen; wodurch dann eine Art von Doppelgeſpräch entſteht, indem Suden ſich auch wieder mit ſeinen Schülern unterhält, und ihre Fragen beantwortet; aber ſelbſt in das erſte Geſpräch zwiſchen Sugen und dem Könige ſind ältere Geſpräche eingeflochten, welche zwiſchen alten Heiligen und Göt-

1) As. Res. Vol. II. p. 117. Vergl. mit As. Res. Vol. I. p. 230.

2) Aſiatiſche Originalſchriften, B. I. S. 138.

3) Daſelbſt, B. I. S. 211.

tern vorgefallen sein sollen, wodurch noch mehr Abwechselung in den Vortrag gebracht wird. Dieser Vortrag erinnert indeß, im Vergleich mit den ältesten Schriften, an jüngere Zeiten. Die alten, einfachen Sagen des Ramayana finden sich hier entstellt, und durcheinander geworfen. Selbst der Pantheismus erscheint hier in andern Formen, als wie die Wedas und Upanisads ihn lehren. Was dort noch mehr in Bildern und Gleichnissen und den hergebrachten Formen des alten Naturdienstes vorgetragen wird, findet man hier in klaren Worten, die jedoch, um das Alte nachzuahmen, durch künstlich ausgesonnene Allegorien, und Symbolschmuck unterbrochen, und den Lehren der Sankhya-Philosophie angepaßt werden. Doch hat der Verfasser auch sichtbar aus den ältesten Quellen geschöpft, und seine eigenthümlichen Sagen und Ansichten, die bei geschichtlicher Untersuchung der alten Sagen von Werth sind. Daß der Verfasser in Bezug auf die ältesten geschichtlichen Mythen doppelte Quellen, buddhistische und brahmanische benutzt, also zwei verschiedene Systeme zusammen zu schmelzen sucht, werden wir in der Folge sehen. Höchlich zu bedauern ist immer, daß wir das Werk nicht vollständig besitzen.

Der größte Theil des Buchs scheint von einem Verfasser herzurühren, doch muß ihm der vorletzte Abschnitt größtentheils, der letzte ganz abgesprochen werden. Der erstere, welcher: „die Weissagungen des Sugen" überschrieben ist, endigt mit den Worten: „Die Länder Kaschmir und Sindu werden die Miletscher beherrschen; diese groben, wilden Menschen, ohne Feinheit der Sitten, ohne Mäßigung, werden sich kein Gewissen daraus machen, Weiber, Kinder und Brahmanen ohne Mitleid zu ermorden. Alsdann wird Reichthum allein Werth geben; die Menschen werden mit Verlust ihrer körperlichen Kräfte feige, und ihre Leidenschaften zügellos sein." Unter Miletscher, den Mletschar der ältern Schriften, werden fremde Völker überhaupt, insbesondere aber die Mohamedaner verstanden. Sind und Kaschmir waren, da der Verfasser schrieb, von einem rohen Volke erobert, in welchem man, seiner Beschreibung nach, die Mohamedaner schwerlich verkennen kann, auch nöthigt uns die

Geschichte zu dieser Annahme. Der Verfasser dieses Stücks lebte also nach der Eroberung des Ghasnaviden Muhamed Dschemin, ed Daula, d. i. nach dem Jahre eintausend und achtzehn unserer Zeitrechnung; doch scheint er vor dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts gelebt zu haben, weil er sonst die weitern Eroberungen der patanischen Sultane von Delhi aus, erwähnt haben würde. Diese Zeitbestimmung scheint aber für den Verfasser des vorhergehenden Buchs viel zu jung, und die Einschiebung in das ältere Werk hier klar zu sein. Der letzte Abschnitt, welcher eine Unterhaltung des Suden mit seinen Schülern enthält, ist offenbar ein jüngeres Anhängsel, dessen Inhalt von dem übrigen sehr abweicht. Da die heiligen Schriften in demselben aufgezählt werden, heißt es: außer den vier Wedas giebt es noch achtzehn Puranas; und unter diesen wird dem Bhagavat-Purana selbst die siebente Stelle gegeben.

Wir kennen noch eins, und zwar eins der ältesten Werke dieser Art, nämlich den Sastra, oder Schastah des Brahma, welchen Holwell bekannt gemacht hat; ein Buch, das vorzügliche Aufmerksamkeit verdient, obwohl es für jetzt noch nicht ausgemittelt ist, ob es zu den achtzehn heiligen Puranas gehört oder nicht. Da Ghoverdan Kaul eines Puranas gedenkt, den Brahma selbst geschrieben haben soll, und die Verehrer dieses Buchs ihm ausdrücklich diesen Ursprung zuschreiben, und dagegen alle übrigen heiligen Schriften als Menschenwerke betrachten, so scheint dies dort allerdings bezeichnet zu sein. Von den neuern Schriftstellern über die Religion der Hindus, ist dasselbe nicht gehörig beachtet geworden, der Grund dieser Geringschätzung aber nicht schwer zu entdecken. Fast alle neuern Aufschlüsse über das Religionswesen jenes Volks, die wir erhalten haben, verdanken wir der asiatischen Gesellschaft zu Kalkutta, und der literärischen Gesellschaft zu Bombay, welche die Ergebnisse ihrer Nachforschungen in den bekannten Researches und Transactions den Europäern bekannt machen. Die Mitglieder dieser Gesellschaften, denen dies Buch doch durch Holwells Nachrichten bekannt sein muß, gedenken seiner gar nicht. Polier schmilzt den Inhalt desselben mit dem In-

halte der übrigen Puranas und mythischen Gedichte zusammen, ohne es zu nennen [1]).

Die Gründe dieser Erscheinungen sind leicht aufzufinden. Die Brahmanen, mit welchen die Engländer in Verbindung stehen, d. i. die Gelehrten zu Kalkutta, Benares u. s. w. gehören zu den Wedanta-Philosophen, welche sich für die allein Rechtgläubigen unter den Hindus ausgeben, und auch von den Engländern unbedingt als solche genommen werden. Sie bilden aber nur eine Secte unter diesem zahlreichen Volke; und wenn man die Religion desselben überhaupt darstellen will, müssen die Schriften aller Secten beachtet werden.

Wir haben schon bei den Wedas einer Nachricht gedacht, welche Holwell mittheilt, das Alter jener Schriften betreffend, die wir hier ausführlich untersuchen müssen. Holwell schickt seinen Bruchstücken aus dem Sastra eine Nachricht über die Geschichte des Buchs voraus. Er sagt dabei, daß dieselbe zwar allen gelehrten Brahmanen bekannt sei, daß aber nur wenige aufrichtig genug wären sie mitzutheilen [2]). Sieht man die nun mitgetheilte Geschichte genauer an, so bemerkt man darin eine sonderbare Verwirrung. Die Gründe welche angeführt werden, warum das höchste Wesen den Menschen ein schriftliches Gesetz gegeben habe, sind aus dem Sastra genommen, sobald aber nun von dem Buche selbst die Rede sein soll, „von den vier Schriften göttlicher Worte des mächtigen Geistes," ist nicht von diesem Sastra, sondern von den vier Wedas die Rede. Ob diese Verwechselung von Holwell aus Irrthum herrührt, da auch der Sastra vier Bücher enthält; oder ob die Brahmanen, als Anhänger des Sastra vielleicht

1) Mythologie des Indous. Tom. I. p. 158 etc. Man findet hier die Sage über die Schöpfung der Geister fast wörtlich eingeflochten

2) Holwells merkwürdige historische Nachrichten von Hindostan und Bengalen, nebst Beschreibung der Religionslehren, der Mythologie, Kosmogonie, Fasten- und Festtage der Gentoos, und einer Abhandlung über die Metempsychose. Aus dem Englischen. Mit Anmerkungen u. s. w., von J. F. Kleuker. Mit Kupfern. Leipzig, in der Weigandschen Buchhandlung. 1778. 8. S. 184.

absichtlich den Irrthum begünstigten, möchte schwer auszumitteln sein. Die Erzählung ist überhaupt aus mündlichen Mittheilungen geschöpft, ohne Angaben der Quellen, und kann daher auf volle Glaubwürdigkeit nicht Anspruch machen; doch enthält sie so merkwürdige geschichtliche Hindeutungen, daß sie der genauesten Beachtung werth ist. An Holwells Treue in der Wiedergabe dessen was er empfing, kann nicht gezweifelt werden, wenn er auch aus Mangel an Kenntniß der heiligen Schriften der Hindus überhaupt, manchen Irrthümern nicht entgehen konnte; die Brahmanen mit welchen er umging, scheinen übrigens wohl unterrichtet gewesen zu sein. Die geschichtlichen Angaben selbst sind folgende: Das göttliche Gesetz ward anfänglich mündlich gelehrt; aber wegen des Unzureichenden dieser Lehrart, verfaßte es Brahma in der Sprache der Götter schriftlich, und da er beim Anfange dieses Zeitalters als Mensch erschien, übersetzte er es aus dem Debtah Nagur (Dewa nagari) der Götterſprache [1]) in das Sanskrit, welche Sprache damals in ganz Hindostan geredet wurde, und nannte dies Gesetzbuch: die vier Schriften göttlicher Worte des Brahma.

Wir wollen hier noch ganz unentschieden lassen, ob die vier Bücher des Sastra, oder die vier Wedas gemeint sind, und machen nur auf zwei höchst merkwürdige, geschichtliche Angaben aufmerksam; erstens: die vier Schriften göttlicher Worte wurden anfangs mündlich überliefert, und erst später schriftlich verfaßt. Zweitens: sie wurden aus einer ältern Sprache in das Sanskrit übersetzt. Diese ältere Sprache heißt: Sprache der Götter. Götter, Devetas oder Suras sind, wie wir im nächsten Abschnitt zeigen werden, die alten Vorfahren der Hindus in ihrem Urlande; welche unstreitig noch einen rohern Dialekt redeten, als das ausgebildete Sanskrit. In bei-

1) Dewa Nagari wird jetzt das alte Alphabet genannt, dessen die Brahmanen sich bedienen. Daß hier aber nicht von einer Schriftart, sondern von einer ältern Sprache, oder einem ältern Dialekt der Sprache die Rede ist, geht aus dem Zusammenhange des Ganzen unwidersprechlich hervor.

den Angaben liegt nun so viel Natürliches, so höchst Wahrscheinliches, daß man sie, bei einiger Kenntniß der Geschichte dieses Volks vorauszusetzen berechtigt wäre, wenn auch keine bestimmte Ueberlieferung darauf hindeutete. Von welchen vier heiligen Schriften ist hier nun aber die Rede? Brahma wird eben so wohl als Verfasser der Wedas als des Sastra betrachtet; beim Anfange des vierten Zeitalters wurde Brahma in einer Avatar Mensch, und ordnete den Sastra; aber auch Wyasa, der die Wedas sammelte wird als Avatar des Brahma verehrt. Was hier entscheidet, sind folgende Angaben:

Tausend Jahre vergingen (nach der Uebersetzung ins Sanskrit) dann schrieben Brahmanen, Priester und Oberpriester, eine Erklärung der vier Schriften, und nannten sie die sechs Schriften Brahmas. Etwa fünfhundert Jahre nachher machten Brahmanen, Priester und Oberpriester eine zweite Auslegung der vier Schriften, wodurch die Zahl der (heiligen) Schriften der Hindus auf achtzehn anwuchs.

Daß die Zeitbestimmungen: tausend und fünfhundert Jahre, nur als runde Summen zu nehmen sind, und wohl nichts als eine lange, und weniger lange Zeit andeuten sollen, scheint klar zu sein. Unter den sechs Schriften, welche den vier ersten als göttlich hinzugethan werden, und zwar als „Paraphrase" derselben, kann man die sechs großen Sastras, oder die sechs Classen heiliger Schrift, bei Goverdhan Kaul schwerlich verkennen; so wie die, durch eine zweite Auslegung hinzutretenden Theile die das Ganze auf achtzehn Theile setzen, den achtzehn Widyas, oder Theilen der göttlichen Erkenntniß, genau entsprechen. Daß bei Goverdhan die achtzehn Widyas sich nicht genau bestimmen lassen, ist schon bemerkt, hier tritt der Fall auch ein, da die Zahl der zweiten Vermehrung nicht angegeben wird [1]). Daß die vier Urschriften aber, worauf nun die achtzehn Theile als Auslegungen sich gründen, die vier

1) Diese Zahl: achtzehn, ist um so merkwürdiger, da sie auch auf die ächten Puranas angewendet wird, ob es gleich mehrere dieser Werke giebt.

Wedas sind, erleidet keinen Zweifel. Wollte man den Sastra des Brahma darunter verstehen, wie Holwell, und vielleicht seine Lehrer selbst, so müßte man annehmen: daß über diesen Sastra eine eben so reiche, und allen Hindus bekannte Sammlung von Schriften vorhanden sein müßte, als über die Wedas, deren Vorhandensein den Engländern nicht hätte verborgen bleiben können [1]). Die Verwechselung der vier Wedas mit den vier Büchern des Sastra erleidet keinen Zweifel. Was ferner von noch jüngern Auslegungen, wodurch die Priester ihren Einfluß, und die Menge der Ceremonien zu vermehren suchten, und die auf der Küste von Koromandel geschrieben, und Wiedam (Weda) genannt sein sollen, so ist klar: daß darunter die alten Wedas nicht verstanden werden können; wahrscheinlich sind hier die Tantras gemeint; auch wohl noch jüngere Schriften, da sie zum Theil in den neuern Sprachen abgefaßt sein sollen.

Verbinden wir nun mit der Nachricht: daß diese vier Urschriften anfangs mündlich gelehrt; dann aufgeschrieben, und aus einer ältern Sprache, und zwar der Sprache der Devetas oder Suras, d. i. der alten Vorfahren der Hindus, in das Sanskrit übersetzt wurden, die Ueberzeugung: daß diese vier Urschriften wirklich die vier Wedas sind, so wird die noch hinzugefügte, bestimmte Angabe: daß die Bekanntmachung dieser vier Schriften göttlicher Worte, eintausend sechshundert neun und siebzig Jahre vor Sukkadits Tode, oder eintausend sechshundert Jahre vor dem Anfange unserer Zeitrechnung geschehen sei, allerdings wichtig [2]). Denn unter „Bekanntmachung" kann in dem ganzen Zusammenhange hier

1) S. 192 wird versichert: daß die Hindus von der Mündung des Ganges bis zum Indus, den vier Urschriften treu geblieben seien; daß jeder vornehme oder reichere Hindu eine Abschrift davon besitze, woraus der Hausbrahman der Familie täglich ein Stück vorlese und erkläre. — Man sieht, daß hier allein von den Wedas und nicht von dem Sastra die Rede ist.

2) Holwells Nachrichten. S. 193.

nichts andres verstanden werden, als: das Aufschreiben und Uebersetzen ins Sanskrit. Daß in dieser Nachricht die schriftliche Verfassung in der Sprache der Götter, und die Uebersetzung in das Sanskrit getrennt, und als zwei, weit auseinander liegende Handlungen dargestellt werden, von welchen Brahma die erste als Geist, die zweite als Mensch verrichtet habe, stimmt genau mit dem allgemeinen Glauben der Hindus überein: daß Brahma eigentlich selbst Verfasser der Wedas sei, und die Rischis die einzelnen Texte nur sahen, oder durch Eingebung aussprachen, und Brahma als Mensch, d. i. in Wyasa als einer Avatar, sammelte und ordnete. Wir haben die Ergebnisse dieser Untersuchung schon bei den Wedas in Anwendung gebracht, und gehen, da die weitern geschichtlichen Andeutungen uns hier nicht wichtig sind, zu dem Inhalt des Buchs über; ohne uns bei dem Alter desselben, für welches aus obigen Angaben eigentlich nichts hervorgeht, zu verweilen. Daß die Brahmanen das Buch den Wedas gleich setzen, ist klar, und aus seinem Inhalt ist dagegen kein Grund aufzustellen.

Das erste Buch des Sastra enthält eine einfache Erzählung von der Schöpfung der Geister, dem Abfall eines Theils derselben, ihrer bedingten Begnadigung durch das Mittel der Seelenwanderung und der Schöpfung und Einrichtung der Körperwelt zu diesem Zwecke. Diese Erzählung hat alle Kennzeichen des höchsten Alterthums; sie ist einfach, würdevoll, und kein Zug deutet darauf hin, daß der Verfasser schon eine Idee von symbolischer oder allegorischer Darstellung gehabt habe. Seine Personen sind wirkliche Personen, ihre Handlungen wirkliche Handlungen, und von allen den philosophischen Begriffen und Meinungen, welche schon in den jüngern Stücken der Wedas, besonders in den Upanisads vorkommen, findet sich nicht die leiseste Spur. Die Lehre von der Seelenwanderung hat der Verfasser zwar mit den Buddhisten gemein, aber, wie in der Folge gezeigt werden wird, auf eine eigenthümliche Weise gestaltet.

Das zweite Buch hat einen ganz andern Charakter, und

scheint nach den mitgetheilten Bruchstücken, nur eine bilderreiche, allegorisch-symbolische Erklärung des ersten zu sein. Wenn es im ersten Buche heißt: Ekhummescha sprach, es werde das Weltall, und es ward; so wird im zweiten, um dies Werden anschaulich zu machen, erzählt: Brahma habe zuerst ein Betelblatt erschaffen, und sei auf demselben über das Urmeer hingeschifft, wo die Kinder des Modu und Kytu, d. i. Verwirrung und Aufruhr, vor seiner Gegenwart flohen; wie dann Wischnu, in Gestalt eines Ebers die Erde mit seinen Hauern aus der Tiefe emporgehoben, sie auf den Kopf einer Schlange und diese auf eine Schildkröte gesetzt habe u. s. w. Man sieht die einfache Sage des ersten Buchs, soll hier durch die allegorischen Bilder der Mythologie erklärt werden; wobei indeß die willkürliche Behandlung und Zusammenschmelzung der Mythen nicht zu übersehen ist [1]). Dieselbe Beschaffenheit haben auch die mitgetheilten Bruchstücke der übrigen Bücher. Im ersten Buch ist von den vier Zeitaltern die Rede, nach der einfachen Bestimmung ihrer Dauer; in einem folgenden Bruchstück werden diese umständlich erklärt, und dabei das System der Zeitrechnung vorgetragen, wie es später ausgebildet wurde [2]). Damit ist auch ein Festkalender verbunden, mit Beziehungen auf die Geschlechtsregister der Götter, nach der gewöhnlichen mythischen Ansicht, welches alles mit der Lehre von Gott und der Schöpfung der Geister im ersten Buch im geraden Widerspruch steht.

Die Entstehung der jetzigen Form dieses Buchs, scheint keinem Zweifel unterworfen zu sein. Unter einen uralten Kopf stellte man einen jüngern Rumpf; fügte in der Folge noch jüngere Arme und Beine hinzu, und kleidete endlich das so entstandene Bild nach der Mode der Zeit. Es scheint, daß die Geschichte dieses Buchs die Geschichte der meisten Puranas ist, und daß diejenigen, welche in diesen Schriften Alles als alt und ächt betrachten, eben so unrecht haben, als die,

1) Holwells Nachrichten. S. 220. Verglichen mit S. 273 u. s. w.

2) Daselbst, S. 226. Verglichen mit S. 281 u. s. w.

welche sie ganz jung und untergeschoben glauben. Von den übrigen Puranas wissen wir zu wenig, um über dieselben etwas sagen zu können; von einem längern Bruchstück aus dem Kalika-Purana wird noch die Rede sein.

Nach Goverdhans Verzeichniß folgen nun die philosophischen Werke, oder Sastras, von denen wir fast nichts kennen, und doch wären diese Schriften für unseren Zweck sehr wichtig, da sie die abweichenden philosophischen und religiösen Begriffe der einzelnen Parteien bestimmen. Der Begriff der Aechtheit dieser Schriften, muß in Bezug auf ihren Zweck, anders bestimmt werden, als bei gewöhnlichen Schriften der Fall ist. Sie stehen in mancher Hinsicht mit unseren symbolischen Büchern in einer Classe, und die Untersuchung über dieselben hat es weniger mit den Namen ihrer Verfasser, und mit der Zeit ihrer Abfassung zu thun, als mit der Frage: ob sie wirklich von den Secten welchen sie angehören, als rechtgläubig, und als Regel ihres Glaubens angenommen werden? Erst müssen wir wissen, was diese oder jene Secte wirklich annimmt, ehe wir die Frage aufwerfen: wie ihre Lehren sich geschichtlich entwickelten und bildeten? Eine Frage zu deren Beantwortung uns noch fast alle Hülfsmittel fehlen.

Die eigentlichen Hauptwerke dieser Classe, die Lehrbücher der Wedanta, Mimansa Nyaya und Sankhya, kennen wir noch gar nicht, wenn wir auch im Stande sind ihre Lehren selbst aus andern Quellen richtig darzustellen. Was uns von, zu dieser Classe gehörenden Schriften Alexander Dow mittheilt, der Bedang-Sastra, Dirm-Sastra, Neadirsen; und der Sastra den Lord im Auszuge mittheilt, sind zwar bekannt; doch kennen wir sie nur in englischen Uebersetzungen, welche vielleicht nicht mit der Sprachkenntniß und Sorgfalt gemacht sind, wodurch sich Colebrookes Uebersetzungen auszeichnen; doch sind sie in Bezug auf die genauere Kenntniß mancher Secten nicht unwichtig. Aus dem Englischen sind sie auch ins Deutsche übertragen [1]). Der Bedang-Sastra gehört, bei manchem

1) Sammlung asiatischer Originalschriften. B. I. S. 378.

Eigenthümlichen, der Wedanta an, eben so der Dirm-Sastra, welcher jedoch die Verehrung des Krisna empfiehlt. Daß wir von dem Neadirsen nur einen kurzen, wenig verständlichen Auszug haben, ist zu bedauern, da er ein Werk des Gautama (Buddha), des Stifters der Nyayaiks unter den Hindus sein soll. Der Auszug Lords aus einem Sastra, beweist welch ein Grad von Vermischung der verschiedenen Lehrmeinungen in Werken dieser Art statt finden kann. Das Mehreste gehört dem Buddhismus an; doch ist manches aus der Brahmalehre, ja wie es scheint aus Moses, und selbst christliche Gebräuche, z. B. die Taufe beigemischt worden.

Der Auszug aus dem Buche Ambertkent, d. i. der Quelle des Lebenswassers, den wir De Guignes verdanken [1]), würde größern Werth haben, wenn man sich mehr auf die Uebersetzung verlassen könnte und der Auszug vollständiger wäre. Das Buch wurde — aus dem Sanskrit oder Bali ist nicht bestimmt — ins Persische, und aus diesem ins Arabische übersetzt; es gehört dem Buddhismus an. Dem Pater de la Loubere verdanken wir, in seiner bekannten Beschreibung von Siam, einige Uebersetzungen aus dem Bali, z. B. das Leben des Tevetat und anderer kleiner Bruchstücke [2]). Mehrere Bruchstücke der Art in den Asiatic Researches werden wir anführen, wenn wir davon Gebrauch zu machen Gelegenheit finden.

Zu dieser Classe von Schriften gehören auch im Allgemeinen die zahlreichen Tantras, die zwar von den Wedanta-Theologen nicht als göttlich betrachtet werden, aber doch einen eigenthümlichen Zweig der religiösen Dichtung der Hindus ausmachen, der vielfach bearbeitet worden ist, und von dem uns Colebrooke einige nähere Nachrichten mitgetheilt hat [3]). Nach den Auszügen zu urtheilen, welche dieser Schriftsteller in Bezug auf die Kasten der Hindus aus dem Rudra Yamala Tantra anführt, wäre die nähere Bekanntschaft mit diesen

1) Sammlung asiatischer Originalschriften. B. I. S. 363.

2) Daselbst, B. I. S. 219.

3) As. Res. Vol. V. p. 53.

zahlreichen Schriften, selbst in geschichtlicher Hinsicht sehr wünschenswerth.

Zu den Upangas gehört noch ein Werk, bei dem wir uns seiner Wichtigkeit wegen länger verweilen müssen, das Gesetzbuch Manus. W. Jones übersetzte es aus dem Sanskrit ins Englische, und aus diesem hat es Hüttner wieder — aber höchst nachlässig — ins Deutsche übertragen [1]). Jones glaubte, der alte, mythische Manu, von dem er es nicht unwahrscheinlich fand, daß er mit dem Minos der Griechen eine Person sei, habe diese Gesetze ursprünglich verfaßt, und nicht lange nach ihm, etwa eintausend zweihundert achtzig Jahre, habe ein anderer Verfasser ihm die Form gegeben, die es noch jetzt hat, wie er in der Vorrede seiner Uebersetzung wahrscheinlich zu machen sucht. Daß die Hindus selbst keineswegs dies Buch dem Manu zuschreiben, haben wir oben schon aus Colebrookes Bemerkungen ersehen; der Titel rührt, wie gleichfalls schon bemerkt wurde, von der Einleitung her, in welcher die sämmtlichen Gesetze dem Manu in den Mund gelegt werden. Der Verfasser sucht dadurch aber keineswegs zu täuschen, indem er fast bei allen Gesetzen die Quelle anführt, aus welcher sie geschöpft sind [2]). Daß dies Buch eine Sammlung verschiedener Gesetze, von ganz verschiedenen Gesetzgebern herrührend, enthalte, vorzüglich zwei ganz von einander abweichende Systeme der Strafgesetze, ein älteres und ein jüngeres, von denen eins das andere ausschließt, neben einander aufstellt, wird sich, wie manche andere, dies Buch betreffende Bemerkung, in dem Abschnitt über die religiös-bürgerliche Verfassung des

1) Hindu Gesetzbuch, oder Manus Verordnungen nach Culluca's Erläuterungen, u. s. w. aus der Sanskritsprache wörtlich ins Englische übersetzt, von Sir W. Jones, und verteutschet nach der Calcuttischen Ausgabe, und mit einem Glossar und Anmerkungen begleitet von J. C. Hüttner. Weimar 1797.

2) Wir haben schon früher in einer andern Schrift, über dies Gesetzbuch eine umständliche Untersuchung angestellt. Siehe Ueber Alter und Werth einiger morgenländischen Urkunden. Von J. G. Rhode. Breslau 1817. S. 52 u. s. w.

Volks ergeben. Eine Untersuchung über das Alter des Buchs in seiner jetzigen Gestalt, kann schwerlich zu genügender Entscheidung führen. Es enthält die ältesten Einrichtungen des Volks; die mehresten Gesetze deuten aber auf die Zeit, in welcher die Hindus sich die südliche Halbinsel unterworfen hatten, und sich als Eroberer betrachteten. Viele Züge, besonders von der großen Verderbtheit des Volks, lassen auf kein hohes Alter schließen; doch geht aus dem ganzen Inhalt hervor, daß selbst die letzte Anordnung des Inhalts in eine Zeit fällt, wo die Hindustaaten noch unter ihren eingebornen Königen standen, und noch kein fremder Eroberer in ihr Land eingedrungen war, also vor dem Jahre eintausend achtzehn unserer Zeitrechnung. Das Buch giebt daher ein vollständiges Bild, und zwar ausgemalt bis auf die einzelnen Züge, von den wirklichen Hindustaaten, von ihren religiösen und bürgerlichen Einrichtungen, von ihren Gebräuchen und Sitten, den Tugenden und Lastern des Volks, ehe es von Fremden unterjocht und in seiner Eigenthümlichkeit verletzt wurde. Von dieser Seite hat das Buch einen unschätzbaren Werth. Denn da bei der Religion der Hindus mündliche Ueberlieferung, Sitte und Gebrauch der Vorzeit, eben so viel Ansehn hat als die schriftliche Offenbarung, und die Religion nicht allein Theologie, Sittenlehre, Gesetze, Staatsverfassung und Wissenschaft, sondern auch das ganze öffentliche und häusliche Leben der Menschen umfaßt, so ist dies allgemein anerkannte Gesetzbuch für uns eine der zuverlässigsten und reichsten Quellen, aus der wir in allen diesen Hinsichten schöpfen können.

Ein jüngeres Gesetzbuch, welches an Werth dem eben beurtheilten zwar weit nachsteht, verdient hier bemerkt zu werden, nämlich die Gesetzsammlung welche Warren Hastings durch elf der gelehrtesten und angesehensten Brahmanen zusammentragen ließ. Dies Buch ist aus den besten, noch jetzt als gültig anerkannten Quellen zusammengezogen, vorzüglich aus Manus Gesetzbuch, von dem es nur wenig abweicht, aber alles wegläßt was auf die jetzige Lage des Volks nicht mehr paßt. Das Buch wurde im Sanskrit verfaßt, dann unter

der Aufsicht eines der gelehrten Verfasser wörtlich ins Persische, und von diesem durch Halhed ins Englische übersetzt. Er versichert dabei so treu und sorgfältig übertragen zu haben, daß man „die ganze Wendung des Ausdrucks, in allen und jeden Stücken, als unmittelbares Werk und Arbeit der Brahmanen anzusehen" habe. Aus dem Englischen ist dies Buch wieder von Raspe ins Deutsche übertragen worden [1]). Wenn man sich nun auch auf die ziemlich richtige Uebertragung des Sinnes verlassen kann, so sind die mehrsten Eigennamen doch so entstellt, daß man sie nur mit Mühe, oft gar nicht enträthseln kann. Die Einleitung enthält einige geschichtliche Andeutungen, von welchen wir in der Folge Gebrauch machen werden.

Wir kommen jetzt zu einer der wichtigsten Classen der heiligen Schriften Itihasa genannt, zu welcher die beiden großen Heldengedichte, Ramayana und Maha-Bharata gehören, welche als die vorzüglichsten Quellen der Mythologie und der ältesten Geschichte des Volks zu betrachten sind. Sie sind in dieser Hinsicht für die Hindus mehr, als Homer für die Griechen. Ueber die Verfasser dieser Werke und über die Entstehung derselben, lassen sich alle die Fragen und Zweifel aufwerfen, die in Bezug auf die Gesänge Homers noch nicht entschieden sind.

Der Ramayana, welcher uns durch die von Carey und Marshman besorgte Ausgabe der Urschrift [2]), näher bekannt ge-

---

1) Gesetzbuch der Gentoo's oder Sammlung der Gesetze der Pundits, nach einer Persischen Uebersetzung des in der Sanskritsprache geschriebenen Originals. Aus dem Englischen von R. E. Raspe. Hamburg bei Bohn. 1778.

2) The Ramayuna of Valmiki, in the original Sungskrit, with a prose translation and explanatory Notes, by W. Carey and I. Marshman. Vol. I. containing the first Book. Serampore. 1806. Der zweite Theil ist bekanntlich auf der Ueberfahrt nach Europa verloren gegangen, der dritte Theil aber (Serampore. 1810) glücklich angelangt. Die Uebersetzung ist wörtlich, mit Ausnahme einiger Stellen, welche den Uebersetzern zu schlüpfrig schienen. Die Anmerkungen sind von geringem Werthe.

worden, ist offenbar das älteste dieser großen Werke, und der Dichter, der es verfaßt haben soll, wird Walmiki genannt. Derselbe ist aber eben so wenig Verfasser dieses Gedichts, als Manu Verfasser des oben angeführten Gesetzbuchs; sondern ein jüngerer Dichter legt es ihm in der Einleitung, als einem berühmten Heiligen und Zeitgenossen des Rama in den Mund; eine Form der Einleitung, die wir fast bei allen alten Werken der Hindus finden.

Diese Einleitung beginnt mit einer Begrüßung des Rama, der die Freude des Weltalls, die Ehre von Raghus Geschlecht, und der Feind des Ravana ist; dann wird Walmiki begrüßt, der Kokila [1]), der sich auf den Baum der Dichtkunst schwingt, und die entzückenden Töne: Rama! Rama! Rama! hören läßt. Dann frägt Walmiki, dieser Fürst und Herr der Munis den ihn besuchenden Altvater Nareda, wer im ganzen Weltall der Vollkommenste sei? Die Frage ist dichterisch eingekleidet, und jede Tugend, jede Vollkommenheit wird einzeln genannt. Nareda antwortet: dies ist Rama, und erzählt nun kurz die ganze Geschichte desselben, wie sie den Hauptgegenstand des Gedichts ausmacht, und wobei keiner einzigen Episode gedacht wird. Diese Erzählung, welche eine kurze Darstellung des Inhalts des großen Gedichts ist, füllt den ersten Abschnitt oder Gesang. Aber in welchem Verhältniß steht dieser Abschnitt zu dem nachfolgenden Gedicht? Ist es eine vorläufige Ankündigung des Stoffs, den der Dichter behandeln will, und also von ihm selbst — angenommen, das große Werk habe nur einen Verfasser — dem Ganzen vorgesetzt? So scheint es nicht; abgesehen davon, daß schon die Erwähnung des Pradschapati [2]) an eine spätere Zeit erinnert, zeigt die Form und vorzüglich der Schluß des ganzen Abschnitts, daß er ein Auszug aus dem schon vorhandenen großen Gedicht ist, bestimmt in Versammlungen vorgelesen zu werden, in welchen die Lesung

1) Kokita, der indische Kukuk; nach andern die Nachtigall.

2) Ramayuna. Vol. I. p. 6.

des großen Gedichts nicht thunlich war. Dies wird mit klaren Worten gesagt. Es heißt: „Diese Erzählung (wie sie eben mitgetheilt worden), giebt denen die sie hören, Leben, Ruhm und Kraft. Wer die Geschichte Ramas liest, wird von allen Sünden befreit. Wer diesen Abschnitt (Kanda, Gesang) fleißig durchdenkt, indem er ihn hört und wiederholt, wodurch Heiligkeit befestigt wird, soll mit seiner ganzen Nachkommenschaft für immer von allen Leiden, Unglück und Sorgen befreit werden. Wer ihn gläubig im Kreise weiser Männer liest wird dadurch alle die Früchte erlangen, welche aus der Lesung des ganzen Ramayana entspringen; wird sich alle Segnungen sichern, welche mit allen Ständen der Menschen [1]) verbunden sind, und sterbend sich in die Gottheit auflösen. Ein Brahman der ihn liest, wird stark in Gelehrsamkeit und Beredsamkeit; der Abkömmling eines Kriegers der ihn liest, wird ein König, der Waisya der ihn liest, erhält eine höchst blühende Stufe des Handels, und ein Sudra der ihn hört wird groß werden" [2]). Aus diesem Schlusse geht klar hervor: 1) daß dieser Kanda ein eignes Ganzes ausmacht, worin in kurzen Zügen die Thaten des Rama dem Altvater Nareda in den Mund gelegt werden. Dies beweiset eben der vielversprechende Schluß, welcher am Ende mehrerer Upanisads, oder der Theile von Upanisads, welche früher als eigne Stücke vorhanden waren, sich befindet, und deutlich aussagt, daß das Stück, worauf er sich bezieht, zu Ende sei. 2) Daß das große Gedicht des Ramayana, oder die Sammlung der, von den Thaten des Rama handelnden, Gesänge, schon vorhanden war, und 3) daß die Lesung oder Absingung derselben schon als sehr Segen bringend betrachtet wurde; der Verfasser hätte sonst nicht versprechen können, daß der Vortheil, den das Lesen des ganzen Ramayana verschafft, auch mit dem Lesen seines kurzen Kanda verbun-

1) Nämlich Kindheit, Jugend, Mannheit, Alter.

2) Ramayana. Vol. I. p. 27 u. 28.

den sein solle. Dieses Stück setzt sich also selbst in eine spätere Zeit, als das große Gedicht.

Im zweiten Abschnitt, welcher sich auf den ersten bezieht, beten Walmiki und seine Schüler, nachdem sie die Erzählung des Altvaters gehört haben, den Rama an; und der Heilige begiebt sich mit einem Schüler an die Ufer des Flusses Tamasa, und badet sich. Da sieht er neben sich ein Paar Vögel, Kraontschas genannt, Männchen und Weibchen die sich ergötzen, als ein heranschleichender Vogelsteller das Männchen erschießt. Erzürnt darüber belegt ihn der Heilige mit dem Fluch: „daß er nie berühmt werde," weil er das „von Liebe trunkene Männchen" getödtet habe; doch wird der Fluch ihm sofort leid, weil er dem Manne des Vogels wegen fluchte. Da sein Ausspruch aber zufällig die metrische Form von vier Füßen, jeden von einer bestimmten Anzahl Sylben erhalten hatte, sagte der Heilige zu seinem Schüler: dieser Spruch soll Sloka heißen, weil ich ihn trauernd über den Vogel sprach [1]).

Nun geht er voll Unmuth zu Hause, und empfängt sogleich einen Besuch von Brahma. Man setzt sich; aber der Weise ist noch so in traurigen Gedanken über den Tod des Vogels vertieft, daß er zu Brahma sagt: „der unwissende und elende Vogelsteller hat mir Betrübniß verursacht, weil er den melodischen Vogel tödtete!" Zufällig hatten diese Worte das Sylbenmaaß eines Verses. Lächelnd sagte Brahma: diese metrischen Worte sind ein Vers, und befiehlt nun dem Dichter die Geschichte Ramas in dieser Versart zu schreiben, wobei ihm Alles was ihm noch verborgen sei, offenbart werden solle, und verspricht ihm zugleich: daß sein Gedicht sich unter den Menschen erhalten soll, so lange die Erde und die Berge bleiben, so lange Höhe und Tiefe ist, und der Dichter selbst soll bei ihm im Himmel wohnen. Nun schreibt Walmiki, der den Hauptinhalt von dem Altvater erfuhr, das Fehlende beim Volk erkundete und durch eigene Betrachtung ersetzte, die Geschichte

1) Von Shoka, Gram. Ramayuna. Vol. I. p. 83.

Ramas in den von ihm erfundenen Versen, und jeder Fuß in denselben ist herrlich und das Gemüth bezaubernd. Hört! ruft der Dichter nun aus: die Geschichte des großen Raghava, und den Tod des Zehnhauptigen (des Ravana), wie der Weise sie erzählt! Nun muß man nothwendig den Anfang des Gedichts erwarten, aber es folgen Einschiebsel mancher Art.

Dies zweite Stück bezieht sich überall auf das erste; steht jedoch mit dem Schluß desselben im geraden Widerspruch. Dort wird das Dasein des großen Gedichts schon vorausgesetzt; hier erfindet der Dichter erst zufällig die Versart, empfängt erst Befehl es zu schreiben und vollendet es. Man muß daher entweder einen andern Verfasser annehmen, welcher die vorige Dichtung nur benutzte, um dem Gedicht selbst noch die Erfindung der Versart, in welcher es geschrieben ist, vorhergehen zu lassen; oder man muß annehmen: der Schluß des vorigen sei ein jüngeres Einschiebsel, um die kurze Erzählung als ein besonderes Gedicht darzustellen. Wäre dies der Fall, so machten allerdings diese beiden Abschnitte eine, wenn auch jüngere, doch zusammenhangende Einleitung des Ganzen aus, und so scheint es wirklich.

Den Anfang des dritten Kanda macht ein kurzes Stück, welches weder mit dem Vorhergehenden noch Nachfolgenden im Zusammenhange steht. Es ist sehr kurz, und meldet nur: da der göttliche Weise das Gedicht von Rama, das den vier Wedas gleich geschätzt werde, geschrieben hatte, sang er es den Brahmanen Dhoumya, Maondavya, Kusika, Nisnisena, Kosala und den beiden Ikswaku's, Kusi und Lavi (den Söhnen des Rama) welche das Kleid der Weisen trugen vor. Hier wurde es durch die Kenntniß des Weisen entfaltet. Beim Schluß des Roßopfers, welches der große Rama veranstaltete, wurde die unterhaltende Geschichte noch einmal wiederholt [1]). Diese Nachricht steht mit der bald nachfolgenden im Widerspruch, wurde hier aber aufgenommen, um nichts, was die

1) Ramayuna. Vol. I. p. 40.

Geschichte des großen Gedichts betraf, verloren gehn zu lassen. Es folgen nun zwei Inhaltsverzeichnisse, welche hier gleichfalls ohne allen Zusammenhang eingeschoben sind, und von denen nachher die Rede sein wird. Auf diese folgt eine neue Einleitung, die wir genauer betrachten müssen. Der Anfang bezieht sich auf etwas, das aber nicht vorhanden ist. „Darauf (so beginnt das Stück) begann der Weise Verse zu machen, welche Brahma lächelnd Verse nannte," darauf beugten sich seine Schüler, die ehrwürdigen Alten und Büßer zum Staube der Füße des großen Weisen und sagten: „die Stanze in vier Füßen verfaßt hat den Namen Poesie (Gedicht) erhalten." Darauf entschloß sich Walmiki: „Ich will das ganze Gedicht des Ramayana schreiben, welches zuerst von Brahma gesprochen (verfaßt), und dem Nareda offenbart wurde." Man sieht dieser Verfasser hatte den Besuch des Altvaters, des Brahma und die Veranlassung zur Erfindung der Verse im Auge, die in den beiden ersten Abschnitten erzählt werden, hatte sie aber, wie aus diesem Schlusse hervorgeht, sehr abweichend aufgefaßt; hatte sie auch höchst wahrscheinlich erzählt, allein Abschreiber, um nicht dieselben Begebenheiten zweimal abzuschreiben, mochten sie weglassen; daher wahrscheinlich die Verschiedenheit, welche den englischen Uebersetzern zufolge hier in vielen Handschriften statt findet. Manche fangen mit diesem Stück einen neuen Abschnitt an, andere werfen die vorhergehenden Inhaltsanzeigen weg, und knüpfen es unmittelbar an das zweite Stück u. s. w.

Es heißt nun weiter: Da Walmiki das Gedicht vollendet hat, fällt ihm ein: wie es der Welt bekannt werden könne? Da finden sich unter seinen Schülern zwei Söhne des Rama, welche das Gewand der Weisen anlegten. Diese, tief gelehrt im Weda, den Sastras und mythischen Gedichten, lernen das große Werk, und da Rama ein Roßopfer errichtet und alle Götter, Weisen und Brahmanen sich um ihn versammeln, treten beide auf und singen das melodische Gedicht, in welchem kein Mißton vorkommt. Alle sind von dem herrlichen Gesange entzückt; die beiden Sänger, in welchen Rama seine beiden

Söhne erkennt, müssen es wiederholen, und thun es mit wohlklingender Stimme, und nun heißt es abermals: Hört den Ramayana, die reinen Worte des Weisen! und so wird nun das Gedicht vorgetragen, wie die beiden Sänger es absingen. Die Abweichungen in den Stücken, woraus die Einleitung überhaupt zusammengesetzt ist, wie die Abweichungen derselben von dem Gedicht selbst, fallen von selbst ins Auge.

Zwischen diese, die Einleitung bildenden Stücke sind, wie schon gesagt worden, zwei Inhaltsverzeichnisse des ganzen Gedichts eingeschoben, welche aber in manchen Abschriften fehlen, wodurch die Zahl der Abschnitte und Verse verändert wird [1]); auch stehn sie ganz unpassend und außer allem Zusammenhange da. Sie sind indeß von Werth, weil die Vergleichung derselben als Inhaltsanzeigen mit dem Gedicht selbst, wie es jetzt vorliegt, der Kritik doch einige Blicke erlauben, die, wenn dadurch auch noch wenig entschieden werden kann, doch einen Weg entdecken, auf welchem künftig weitere Fortschritte gemacht werden können. Heeren bemerkte richtig, daß die Form, in welcher wir das Gedicht kennen, sehr bequem zu Einschiebseln sei [2]), indem bei allen Gelegenheiten einzelne, für sich ein Ganzes bildende Gedichte als Erzählungen eingeschaltet sind, ohne in die Handlung des Gedichtes selbst verflochten zu sein. Dieser eingeschalteten Episoden sind in dem ersten Buche so viele, daß sie drei Viertel des Ganzen ausmachen; welches allerdings Verdacht erregt. In der ersten Einleitung giebt Nareda den Inhalt des ganzen Gedichts an, doch nur worauf die Haupthandlung sich bezieht, und deutet auf keine Einschaltungen hin; nach den Inhaltsverzeichnissen wird in dem letzten Stück der Einleitung, wo von der vollendeten Abfassung des Gedichts die Rede ist, noch einmal auf die Hauptgegenstände desselben hingewiesen, aber ganz in Beziehung auf den, von Nareda angegebenen Stoff, ohne alle Hindeutung auf die

1) Ramayuna. Vol. I. p. 80.

2) Zusätze zur dritten Ausgabe der Ideen. S. 190.

wichtigen Nebengeschichten, welche eingeschaltet sind. Sollte vielleicht das Gedicht in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr enthalten haben? Daß zwei Schüler des Dichters das Ganze auswendig lernen und in einer Versammlung „vom Anfange bis zu Ende" absingen können, läßt sich mit dem großen, durch die vielen Einschaltungen erwachsenen Umfange des Gedichts, nicht vereinigen. Es konnte ursprünglich keine größere Ausdehnung haben, als daß es in einer Versammlung ganz abgesungen werden konnte.

Das eine, zuletzt eingeschobene Verzeichniß, ist sehr oberflächlich, und berührt nur einige der Hauptbegebenheiten. Wir wollen also nicht daraus schließen, daß der Verfasser desselben das Gedicht erst mit der Abreise des Rama von Ayodhya beginnen läßt; seine Angaben sind so unvollständig, daß er selbst die Heirath des Rama mit Sita übergeht. Da aber wohl angenommen werden darf, daß sich ursprünglich mehr epische, von Rama erzählende Gesänge fanden, die bald diese, bald jene That einzeln priesen, und welche nach und nach zusammengeschmolzen wurden; so wäre es möglich, daß dieser Verfasser das Ganze noch nicht vor Augen gehabt hätte. Von ganz anderer Beschaffenheit ist aber das zweite Inhaltsverzeichniß. Der Verfasser desselben folgt dem großen Gedicht Schritt vor Schritt, und giebt den Inhalt, nicht allein jedes Buchs, sondern jedes Abschnitts genau an. Er schließt mit den Worten: „dies ist das Ganze des, von den Weisen bewunderten Ramayana, enthaltend 620 Abschnitte, und 24,000 Verse." Man darf, dieser Erklärung zufolge wohl annehmen: daß der Verfasser keinen Gegenstand von einiger Bedeutung übergangen haben werde. Das Verzeichniß selbst beginnt mit den Worten: „Die Gegenstände welche das erste Buch enthält, sind folgende: zuerst wird die Frage an Nareda, der Gang zum Flusse, die Erscheinung Brahmas, die von ihm empfangenen Gnaden und die Messung der Verse erzählt; dann folgt die Beschreibung von Ayodhya, und eine Nachricht vom Könige Dasaratha; eine Beschreibung seines Hofs; die Berathung des Königs einen

Sohn zu erhalten, die Feier des Roßopfers und die Empfangung des Segens; die Herabkunft der Götter u. s. w.

Den Inhalt der ersten Einleitung finden wir genau angegeben, woraus allerdings hervorzugehen scheint: daß die beiden ersten Abschnitte ursprünglich ein Ganzes waren, daß die Trennung später, und der sie in Widerspruch setzende Schluß des ersten, ein jüngeres Einschiebsel ist; unmittelbar auf den zweiten Abschnitt aber, nach dem ersten: Hört! folgt das Gedicht selbst, was jetzt erst im fünften Abschnitt mit den Worten: An den Ufern des Sarayu u. s. w. beginnt; das oben bemerkte zweite und dritte Stück der Einleitung, sind jüngere Einschiebsel. Beim Anfange des Gedichtes selbst, folgt das Verzeichniß denselben Schritt vor Schritt bis zur Feier des Roßopfers, wobei aber die lange, dichterische Episode von Risya Srinya gänzlich fehlt. Diese Erzählung nimmt fast drei Abschnitte ein [1]) und es ist durchaus nicht glaublich, daß der Verfasser, der jeden Vers zählt, sie hätte übergehen können, wenn er sie schon in dem Gedicht gelesen hätte. Man kann hier nicht einwenden: der Verfasser hätte sich bloß an die zur Haupthandlung gehörenden Gegenstände gehalten, da wir gleich sehen werden, daß er andre weit unbedeutendere Episoden genau angiebt. Sieht man die Erzählung selbst an, so wächst der Zweifel an ihrer Aechtheit noch mehr. Indem der König im Begriff steht Anstalt zum Opfer zu machen, sagt sein Wagenführer: Höre die Geschichte welche eine alte Chronik enthält, und die mir vormals ein ehrwürdiger Priester erzählt hat. Damit ist die Geschichte eingeleitet, wird anfangs als vor Zeiten geschehen erzählt, geht dann in die Gegenwart über, und der Held derselben Risya Srinya wird dadurch in die Handlung verflochten, daß er das Opfer verrichtet. Aber hätte eben diese Verflechtung des Priesters in die Handlung des Gedichts, die Erwähnung der Erzählung in dem Inhaltsverzeichniß nicht nothwendig gemacht? Der Reichthum an Bildern und oft üp-

1) Ramayuna. Vol. I. p. 117—146.

pigen Zügen, scheint gleichfalls nicht mit der großen Einfachheit der unbezweifelt alten Theile des Gedichts übereinzustimmen; doch darüber kann erst eine schärfere Kritik des Ausdrucks und der Sprache entscheiden.

Das Verzeichniß folgt dem Gedicht nun wieder ganz genau, bis Rama und Wiswamitra an die Ufer des Ganges kommen; dann heißt es (das Gedicht enthält): „des weisen Wiswamitra Erzählung der Geschichte seiner Familie, die Beschreibung der reinen Hervorbringung der Ganga, die Incarnation des göttlichen Fötus und die Geburt des Kartikeya, eine Nachricht von der Familie des königlichen Weisen Wisala, u. s. w." Hier wird abermals eine der längsten und schönsten Episoden des ganzen Gedichts, in welche die berühmtesten Vorfahren des Rama verflochten sind, ganz übergangen, nämlich die Herabkunft der Ganga, welche A. W. von Schlegel ins Deutsche übersetzt hat [1]). Es ist nicht möglich zu glauben, daß der Verfasser des Inhaltsverzeichnisses, der der kurzen Erzählungen von den Familien des Wiswamitra und Wisala erwähnt, obwohl sie mit dem Hauptinhalt in gar keiner Beziehung stehen, diese wichtige, vier Gesänge füllende Erzählung [2]) hätte übersehen können, wenn sie schon in das Gedicht aufgenommen gewesen wäre. Vergleicht man ferner den Inhalt dieses, für sich ein Ganzes bildenden Gedichts von der Herabkunft der Ganga, mit den vorhergehenden alten, in dem Verzeichniß erwähnten Mythen, von der Hervorbringung der Ganga und der Geburt des Kartikeya, so findet zwischen ihnen, selbst in der Hauptsache, ein vollkommener Widerspruch statt, und es kann über die jüngere Einschaltung der Episode kein Zweifel statt finden. Da die Mythen von Hervorbringung der Ganga und der Geburt des Kartikeya zu den wichtigsten gehören, müssen wir nachher umständlich davon handeln.

Das Verzeichniß folgt nun abermals dem Gedicht, bis die

1) Indische Bibliothek. 1. Stück. S. 50. (Bonn, 1820.)

2) Ramayuna. Vol. I. p. 360—460.

Reisenden nach Mithila kommen, und wie die Anordnung des Gedichts es fodert, der „Geschichte des großen Kusika" (Wiswamitras) erwähnt wird. Diese Geschichte zerfällt in zwei Theile, in eine kurze Angabe der Begebenheiten des Heiligen, worauf offenbar das Verzeichniß nur anspielt; diese Nachricht gleicht ganz denen, die früher Wiswamitra selbst von seiner Familie, und der Familie des Wisala's giebt, und deren das Verzeichniß auf dieselbe Weise erwähnt. Der zweite Theil enthält das große Gedicht von Wiswamitras Büßungen, welches allein zwölf Gesänge füllt [1]), und von Bopp ins Deutsche übersetzt ist [2]). Diese große Episode, für sich ein allegorisch-ethisches Gedicht bildend, hätte der Verfasser des Inhaltsverzeichnisses unmöglich übersehen können, wenn sie schon in dem Ramayana zu seiner Zeit wäre gelesen worden. Da man diese Dichtung auch in Bezug auf die Geschichte benutzen wollen, und in der That einiger Gebrauch davon gemacht werden kann, müssen wir in dem Abschnitt über die Geschichte darauf zurückkommen, wo eine strenge Prüfung des Inhalts den jüngern Ursprung deutlich darthun wird.

Wir brechen diese Vergleichung hier ab, um noch auf einem andern Wege zu beweisen: daß die einzelnen Theile des Gedichts von verschiedenen Verfassern herrühren. Der Verfasser der ersten Stammtafel der Könige von Ayodhya, welche dem Wasischtha in den Mund gelegt wird, beginnt so: „Unbeschreiblich ist Brahmas Ursprung, er ist ewig, unvergänglich, immer derselbe; von ihm wurde Maritschi gezeugt, von diesem Kasyapa, von diesem Andschira, von diesem Pratschita, von diesem Manu u. s. w." [3]). Ein andrer Verfasser legt dem Wasischtha bei einer andern Gelegenheit dieselbe Stammtafel in den Mund, und beginnt so: „Alles war (ursprünglich) Wasser, und von diesem Element wurde die Erde gebildet, und nach

1) Ramayuna. Vol. I. p. 453 — 544.

2) Conjugationssystem der Sanskritsprache. S. 101.

2) Ramayuna. Vol. I. p. 574.

dieser der selbst seiende Bramha mit den Göttern. Er dann (in Gestalt eines Ebers) befreiete die Erde wieder und brachte mit seinen Söhnen die ganze Welt hervor. Bramha, ewig, beständig seiend, wurde (hervorgebracht) von dem Aether, von ihm wieder Maritschi u. s. w. [1]). In einer Rede endlich, welche der Kausalya in den Mund gelegt wird, heißt es: „von der Wahrheit wurde der Mond hervorgebracht, von dem Monde Brahma, von Brahma das Wasser, von dem Wasser Feuer, von dem Feuer Erde, von der Erde alle Geschöpfe" [2]). Auf die hier aufgestellten verschiedenen Meinungen von Brahma, werden wir zurück kommen, wenn von Brahma die Rede sein wird; nur soviel bemerken wir hier, daß die so ganz abweichenden Vorstellungen, über den Ursprung des ersten der Götter, verschiedene Verfasser voraussetzen, und zwar zu verschiedenen Zeiten lebend. So erscheint Wischnu in einigen Stücken noch als Wayu, Luft, Wind [3]), in andern schon als Narayana [4]), und Herr des Weltalls; manches wird unmittelbar hinter einander zweimal, und nicht ganz übereinstimmend erzählt, wie der Entschluß des Wischnu, sich in Rama und seinen Brüdern zu verkörpern [5]), u. s. w.

Ueber die Art und Weise, wie diese einzelnen Stücke, oder Lieder entstanden und erhalten wurden, giebt der Ramayana selbst vollständigen Aufschluß. Die Könige von Ayodhya hielten an ihrem Hofe Geschichtserzähler und Lobredner, Barden und Sänger, welche ihre großen Thaten erzählten und in Liedern besangen [6]). Wenn diese Sitte auch von den andern Königen nicht ausdrücklich erwähnt wird, so läßt sich doch mit

---

1) Ramayuna. Vol. III. p. 454.

2) Ramayuna. Vol. III. p. 32—35.

3) Ramayuna. Vol. I. p. 326—335.

4) Ramayuna. Vol. I. p. 189. 304.

5) Verglichen Ramayuna. Vol. I. p. 184 u. s. w. mit p. 189 u. s. w.

6) Ramayuna. Vol. III. p. 88. 232.

Sicherheit schließen, daß wohl an dem Hofe jedes Radscha sich Barden und Sänger gefunden haben werden, welche die Thaten ihrer Beschützer in Liedern verfaßten. Waren diese Fürsten große, berühmte Männer, so erhielten diese Lieder sich in ihren Familien, als heilige Erinnerungen der Vorfahren auf die man stolz war. Irgend ein jüngerer Dichter sammelte nun diese Lieder, welche den berühmtesten der Ikswakus, Rama und seine Thaten betrafen, welche die Lobredner und Sänger seines Hofs schon als die Thaten des verkörperten Wischnu, und in einem Gewande dargestellt hatten, wie sie vor Augen liegen. Die Lücken, welche dabei in der Geschichte sich finden mußten, füllte dieser Dichter, der Einleitung zufolge, dadurch aus: daß er sich bei dem Volke erkundigte, oder durch eigene Betrachtung ergänzte, was dann als von Brahma offenbart, betrachtet wurde. Dieser Ursprung des Gedichts erklärt die große Achtung in welcher es von jeher stand, und wie es ein Quell wurde, aus dem die jüngern Dichter schöpften; den ältern Stoff nach ihrer Art behandelten, wie in die große Sammlung nach und nach jüngere, für sich bestehende Gedichte als Episoden aufgenommen wurden, ohne daß man sich daran stieß, wenn dadurch in den einzelnen Theilen Widersprüche hervorgebracht wurden.

Der Zeitpunkt, wo der jüngere Dichter die alten Lieder sammelte, ein Ganzes daraus zu machen suchte, und dieses, der Sitte seines Volks gemäß, einem alten Heiligen und Zeitgenossen des Rama, dem Walmiki in den Mund legte, läßt sich eben so wenig bestimmen, als der Zeitpunkt, in dem das Gedicht als geschlossen betrachtet, und kein Einschiebsel mehr versucht wurde. Selbst diesen letzten Punkt darf man aber nicht tief herabsetzen, da uns, so weit das Gedicht bekannt ist, noch keine Anspielung auf Brahm und Bhavani, wie die jüngere Mythe sie ausgebildet hat, darin vorgekommen ist.

Da dies alte Gedicht indeß schon geschlossen war, fügte man noch ein jüngeres Gedicht von den Thaten des Rama, den Bhusanda Ramayana, als einen zweiten Theil hinzu. Das schon oft erwähnte Inhaltsverzeichniß giebt den Schluß des letzten Buchs des Ramayana so an: „— Die Abreise der Freunde

Ramas — des Volks von Ayodhya und der Raghavas — ihre glückliche Ankunft im Himmmel" [1]). Das zweite Verzeichniß schließt eben so, nur etwas anders gestellt: „— Ramas Abreise zum Himmel, nachdem er seine Söhne in das Königreich eingesetzt hat — die (Abreise) der Bären, der Affen, der Goputschas, des Volks der Stadt und des Landes" [2]). Dies Buch heißt, wo sein Titel angegeben wird: Abhyudaya oder Uttara Kanda [3]). Uttara heißt das letzte, wie dies Buch wirklich ist, da die Geschichte des Rama und der Sita nothwendig zu Ende ist, wenn Sita, wie kurz vorher gesagt wird, zur Unterwelt geht, und Rama zum Himmel, und auf der Erde seine Söhne herrschen. Nachdem das erste Verzeichniß den oben angegebnen Schluß enthält, heißt es weiter: „So weit der Abhyudaya Kanda, mit dem Bhuvisya und Uttara neunzehn Sectionen und 3360 Verse enthaltend." Dem Uttara wird hier noch ein Bhuvisya hinzugefügt, dessen Abschnitte und Verse zwar mitgezählt werden, dessen Inhalt aber in dem Verzeichniß selbst gar nicht berührt wird; ein Beweis: daß der Verfasser desselben noch nichts davon wußte. Dies Bhuvisya scheint uns nun eins zu sein mit dem Bhusanda Ramayana, welches W. Jones, als zum letzten Buch des Ramayana von Walmiki gehörig, theils im Auszuge, theils wörtlich übersetzt [4]). Aus dieser Uebersetzung lernen wir nun den Bhusanda Ramayana als ein eigenes weit jüngeres Gedicht kennen, dessen Verfasser zu der Secte gehört, welche den Wischnu im Rama als das unendliche Wesen verehren. Der Inhalt des alten Ramayana war ihm, wie den jüngern Wischnuiten überhaupt anstößig, weil Wischnu darin als dem Brahma untergeordnet erscheint; sein Gedicht ist daher eine Erklärung jener anstößigen Sagen, um die höchste Gottheit des Wischnu zu retten. Das Gedicht ist auf eine sinnreiche Weise an eine

1) Ramayuna. Vol. I. p. 69.

2) Ramayuna. Vol. I. p. 79.

3) Ramayuna. Vol. I. p. 65.

4) Works of W. Jones. Vol. XIII. p. 343—361.

Handlung des alten Ramayana geknüpft. Ravanas unbesiegbare Stärke war ein Geschenk des Brahma, der ihm, um seine Büßungen zu belohnen die Bitte gewährte: daß ihn weder Götter noch Rakschasas verwunden könnten; aus Verachtung der Menschen schloß er diese von seiner Bitte aus, und da er seine Gaben mißbraucht, beschließt Brahma: daß er durch einen Menschen fallen soll, und deßhalb wird Wischnu als Rama Mensch. Ravana hat aber auch von Brahma eine Waffe erhalten, das Schlangennetz, oder den Schlangenpfeil, wodurch Götter, Rakschas und Menschen fest gebunden werden, wenn es auf sie geworfen wird; dies Schicksal traf auch Rama und sein Heer [1]). Aber Brahma hat hier auch vorgesehen, und Garuda, Wischnus Adler (also weder Gott noch Mensch, sondern ein Vogel) löst die Schlangenknoten und befreit Rama und sein Heer. Nirgend erscheint wohl der Abstand zwischen Brahma und Wischnu, der im Rama sich selbst nicht befreien konnte, deutlicher als in dieser Handlung, und deßwegen wählt sie der jüngere Dichter, um sein Werk daran zu knüpfen. Garuda der Adler wird zweifelhaft: ob derjenige auch der höchste Gott sei, der sich nicht einmal selbst von diesen Schlangen befreien konnte? Er fliegt zu Brahma und bittet um Belehrung, aber dieser, der hier sehr untergeordnet erscheint, weist ihn an Siva; Siva weiset ihn wieder an die alte Krähe Bhusanda, welche den Rama von seiner Geburt an beobachtet, auf dem blauen Gebirge wohnt, und alle Tage den versammelten Vögeln die Geschichte des Rama erzählt. Eilend fliegt Garuda zu ihr und sie erzählt ihm die Geschichte Ramas von seiner Geburt an, und heilt seine Zweifel durch die Erklärung: daß alle diese Handlungen nur Maya (Täuschungen) waren. Das Gedicht hat von der Krähe seinen Namen, die wir bei den Avatars werden näher kennen lernen; so wie bei der Geschichte des Rama gezeigt

1) Das Inhaltsverzeichniß (Ramay. Vol. I. p. 62.) scheint zwar nur zu sagen: daß Ramas Heer gebunden worden sei; allein der ganze Zusammenhang schließt ihn mit ein, der Garuda sagt es ausdrücklich, und ohne dies würde ja die Hülfe des Adlers nicht nöthig geworden sein.

werden wird, in wie wesentlichen Punkten dieser jüngere Ramayana von dem ältern abweicht.

Der Gegenstand des Ramayana ist außerdem von mehreren Dichtern behandelt worden, so wie er in allen Puranas vorkommt. Von den Gedichten welche die Begebenheiten des Rama besingen, macht Colebrooke uns mehrere bekannt [1]) z. B. den Ad'hyatma Ramayana, der dem Wyasa (dem allgemeinen Sammler) zugeschrieben wird. Das berühmteste dieser Gedichte, ist das von Kalidasa, unter dem Titel: Raghuwansa, d. i. das Raghugeschlecht. Es besteht aus neunzehn Büchern, in welchen die Geschichte der Könige aus dem Geschlecht des Raghu erzählt wird. Die acht ersten Bücher handeln vorzüglich von Raghu, mit dessen Geschichte die seines Vaters Dilipa, und seines Sohnes Adscha verbunden sind; die nächsten acht Gesänge handeln von Rama, mit dessen Geschichte die seines Vaters Dasaratha und seiner Söhne Kusa und Lava verknüpft ist. Die drei letzten Gesänge handeln von den Nachkommen Kusas bis Agniwarna. Indem Colebrooke dies Werk das er zu den bewundertsten in der Sanskritsprache zählt, mit den alten heiligen Gedichten vergleicht, sagt er: „Im Allgemeinen ist die Schreibart der heilig geachteten Gedichte, selbst den Ramayana nicht ausgenommen, platt, weitschweifig und nicht weniger fehlerhaft im Schmuck als voller Wiederholungen." So weit die Rede hier vom Ausdruck und der Sprache ist, bescheiden wir uns gern, kein Urtheil zu haben; entkleiden wir aber die Gegenstände von dem Gewande der Sprache, so zeigt sich allerdings ein gewaltiger Unterschied, der sich aber durch die Begriffe: alt und jung, oder neu vollständig bezeichnen läßt. Polier verwechselt, wie aus seinen Auszügen und Colebrookes Nachrichten hervorgeht, das Gedicht des Kalidasa mit dem alten Ramayana, und sehr richtig macht ein Recensent in den Heidelberger Jahrbüchern, der diese Verwechslung nicht ahnete, die Bemerkung: Der Ramayana könne den (von Polier gelieferten)

1) As. Res. Vol. X. p. 425.

Auszügen zufolge, unmöglich so alt sein, wie man angenommen habe, da zu viele Kunst darin sichtbar werde [1]). Einige Beispiele werden dies deutlich machen. Dasaratha erscheint im alten Ramayana als der geachtetste, frömmste, göttergleiche König, der von jeher alle seine Herrscherpflichten aufs vollkommenste erfüllt hat, und dem zu seinem Glücke nichts fehlt als ein Sohn; darum bringt er den Göttern ein Opfer, und sie schenken ihm vier Söhne. Diese einfache Erzählung genügte dem jüngern Dichter nicht; er schickt eine Sage voraus, welche die Ursach enthält, warum der König keinen Sohn hat? Es wird dazu eine Begebenheit benutzt, welche im Ramayana der König selbst erzählt [2]). Er geht einmal, da er noch Gehülfe seines Vaters in der Regierung war, in der Nacht auf die Jagd, um am Ufer des Sarayu Thiere zu tödten, welche dahin kamen um zu trinken. Er hört im Schilf ein Geräusch, glaubt daß ein Thier dort sei, drückt den Pfeil ab, und tödtet aus Irrthum den Sohn eines Büßers, welcher für seine alten Eltern Wasser schöpfte. Die Eltern sind vor Schmerz außer sich und verbrennen sich mit dem Körper des Sohnes; der Vater belegt den jungen Fürsten aber noch mit dem Fluch: daß er einst eben so aus Kummer über seinen Sohn sterbe! Der Fluch geht in Erfüllung, indem Dasaratha aus Kummer über die Verbannung des Rama stirbt. Diese Begebenheit ist auf eine ausgedehntere Weise in die Geschichte des Königs verflochten, und der Fluch hat eine weitere Bedeutung bekommen, indem er den König zur Kinderlosigkeit verdammt. Allein Dasaratha verdient den Fluch, indem er alle seine Herrscherpflichten versäumt, Tag und Nacht mit Jagen hinbringt und die Regierung seinen Räthen überläßt. Nach jener unglücklichen Begebenheit geräth er in Verzweiflung, verläßt den Thron, um im Walde als Einsiedler zu büßen, erhält aber Befehl vom Himmel nach Ayodhya zurück zu kehren bis Rama geboren sei, wo jenes Opfer dann die Bestimmung

1) Heidelberger Jahrbücher der Literatur. Dritter Jahrgang. Heft VI. S. 248.

2) Ramayuna. Vol. III. p. 50.

bekommt: jenen Fluch aufzuheben u. s. w. [1]). Diese Veränderung charakterisirt alle übrigen; die Einfachheit verschwindet, und die Kunst tritt an die Stelle; allein der Dasaratha des jüngern Dichters ist nicht mehr der Dasaratha des ältern.

Noch deutlicher tritt diese Verschiedenheit in der Behandlung des Stoffs überhaupt in der Geschichte der Sita hervor. Im alten Ramayana, so weit er uns bekannt ist (und die Inhaltsverzeichnisse lassen auch aus den noch fehlenden Büchern nicht mehr erwarten), kommt über die Geburt der Sita nichts vor als die Worte ihres Vaters, des Königs Dschanaka: „Dies weibliche Kind wurde aufgepflügt, da ich ein Feld zum Opfer pflügte; ich nannte es Sita (von Sita, die Furche). Meine Tochter (Sita) besitzt himmlische Gestalt und Natur, und soll der Tapferkeit werden. Könige kamen von fern, diese, meine blühende Tochter zur Ehe zu begehren." [2]). Die hier hingeworfenen Worte über den Ursprung des Kindes, die auf eine Sage deuten, die vielleicht nur aus dem Namen entstanden war, werden auf eine Weise ausgebildet, welche dem Talent des Dichters Ehre macht, die aber zu viel Kunst verräth, als daß man annehmen könnte: sie habe sich, wie die Sagen des alten Gedichts, im Munde des Volks ausgebildet. Ravana, König der Rakschasas, heißt es, beherrschte und unterdrückte die ganze Erde; er verfolgte alle frommen Büßer und Heiligen, welche ihre religiösen Pflichten erfüllen wollten aufs heftigste, und foderte von ihnen eine große Abgabe. Sie konnten diese wegen ihrer Armuth nicht aufbringen, und boten dem Tyrannen ihr Blut an. Er nahm dies Anerbieten spottend an, sandte überall Rakschasas umher, und ließ einen Theil ihres Blutes in einem Gefäß einsammeln. Die heiligen Büßer belegten ihn dafür mit dem Fluch: daß aus diesem Blute sein Untergang her-

1) Mythol. des Indous Vol. I. p. 296. — verglichen mit As. Researches Vol. X. p. 442. Kosegarten hat die Erzählung von der übertriebenen Jagdlust des Königs Dasaratha, und seinem unvorsätzlichen Morde des jungen Mannes ins Deutsche übersetzt. Nala. p. 272.

2) Ramayuna. Vol. I. p. 549—550.

vor gehen solle. Ravana empfing das Gefäß mit dem Blute lachend in seiner Residenz auf der Insel Lanka; aber von dem Augenblick an, wurde das Land mit Dürre und Sterblichkeit geschlagen, und jedermann erkannte darin die Strafe des Himmels. Ravana versammelte nun seine Brahmanen, um die Ursach dieser Strafe zu erfahren, und erhielt von ihnen die Antwort: Diese Ursach sei allein das Gefäß mit dem Blute der Heiligen. Da nahm der König das Blutgefäß, und begab sich damit heimlich nach Mithila (Tirhaut), welches er längst gern erobert hätte, aber nicht konnte, weil Siva den König Dschanaka beschützte, und scharrte es dort in die Erde. Augenblicklich trat auch hier eine furchtbare Dürre ein, und da der König die Brahmanen versammelte und frug, wie derselben abzuhelfen sei? bekam er die Antwort: er solle ein Opfer bringen, und dazu selbst ein Feld umpflügen. Indem er dies Gebot erfüllte, pflügte er das verscharrte Gefäß mit dem Blute der Heiligen hervor, öffnete es, und da entstand aus diesem Blute Sita [1]). So löst eine einfache Sage sich in einen ganzen Kreis mährchenhafter Begebenheiten auf, und der Unterschied zwischen dem Neuen und Alten fällt deutlich genug ins Auge.

Ueber das zweite, noch umfassendere Gedicht, Maha-Bharata [2]) haben wir weniger zu sagen, da uns dasselbe weniger

---

1) Mythol. des Indous. Vol. I. p. 302.

2) Ueber die Bedeutung des Titels: Maha-Bharata ist man nicht einig; einige wollen er heiße bloß: der große Bharata, und das Gedicht werde Bharata genannt, weil es die Geschichte der Nachkommen des Bharata, des Sohnes des, von Puru (Kuru) abstammenden Duschmanta besingt. (Siehe Fr. Bopp in der Vorrede zu seiner Ausgabe von Ardschuna's Reise zu Indras Himmel. Berlin 1824.) Allein das Maha scheint uns doch auf etwas Bestimmtes hinzudeuten; also hier, nach der angenommenen Bedeutung auf eine Person, und welche sollte dies sein? Oder soll der Name Bharata hier das Geschlecht des Bharata im Allgemeinen andeuten? Andere übersetzen dagegen Maha-Bharata: der große Krieg, welches in Bezug auf den Inhalt des Gedichts, passender scheint, wenn, was wir nicht zu entscheiden wagen, das Wort: Bharata, diese Auslegung zuläßt.

bekannt ist; ja man ist selbst über den Hauptgegenstand des großen Gedichts noch nicht einig. Man nimmt als solchen gewöhnlich die Thaten des Krisna, als Avatar des Wischnu an, dies scheint aber keineswegs der Fall zu sein. Sowohl nach der Inhaltsanzeige im Ayeen Acberi [1]), als der von Heeren mitgetheilten [2]), kommt Krisna nur gegen das Ende, und in so weit darin vor, als er Theil an der Hauptschlacht nimmt; was sonst von ihm vorkommen könnte, müßte in Episoden erzählt werden. Der Hauptvorwurf des Gedichts scheint der Kampf zwischen den Pandus und Korus zu sein. Der Zweck Krisnas, als einer Avatar des Wischnu, war die Bekämpfung der Rakschasas, und die Zerstörung ihrer Herrschaft, wie in der Folge umständlich gezeigt werden wird. Die unrichtige Idee von dem Inhalte des Maha-Bharata wurde vorzüglich durch Polier verursacht, der in der Geschichte des Krisna die Nachrichten des Maha-Bharata und des Bhagavat Purana zusammenschmilzt.

Die Form des Maha-Bharata ist ganz der des Ramayana gleich, und der größte Theil besteht in eingeschalteten Episoden. Das Ganze enthält achtzehn Bücher, und 100,000 Verse, von denen nur 24,000 von dem eigentlichen Kriege zwischen den beiden Herrscherfamilien handeln. Eine der größten Episoden: die Geschichte des Königs Nala, hat Bopp ins Lateinische [3]) und Kosegarten ins Deutsche übersetzt [4]). Vier andere Episoden: Ardschunas Reise zu Indras Himmel, Hidimbas Tod, des Brahmanen Klage, und: Sunda und Upasunda, sind gleichfalls von Bopp in der Urschrift und mit deut-

1) Ayeen Acberi, Vol. II. p. 100.

2) Heerens Zusätze u. s. w. S. 191.

3) Nalus, Carmen sanscritum etc. London, Paris et Strasburg. 1819.

4) Nala, eine indische Dichtung von Wiasa, aus dem Sanskrit im Versmaße der Urschrift übersetzt von J. G. L. Kosegarten. 1820.

schen Uebersetzungen begleitet, herausgegeben [1]), und wir erwarten von diesem Gelehrten die Herausgabe noch mehrerer Stücke des Maha-Bharata.

Daß in diesem Gedicht auch jüngere Einschiebsel sich finden werden, läßt sich wohl voraussetzen; selbst das berühmte Gespräch zwischen Krisna und Ardschuna, unter dem Namen Sri Bhagavata bekannt, halten gelehrte Brahmanen, denen auch Colebrooke beitritt, für ein jüngeres Einschiebsel, dessen Verfasser ein Grammatiker sein soll, der etwa vor 600 Jahren lebte [2]), was auch durch seinen, die jüngere pantheistische Philosophie darstellenden, mit den ältern Theilen des Gedichts im Widerspruch stehenden Inhalt, allerdings bestätigt wird. Die Sagen des Maha-Bharata sind eben so Gegenstände der Puranas und anderer besonderer Gedichte, wie die des Ramayana. Sriharsa hat die Geschichte des Nala und der Damayanti in einem außerordentlich gerühmten Gedicht von zwei und zwanzig Gesängen verfaßt [3]), und noch viele andere Dichter haben diesen Gegenstand behandelt; Bharavi hat in seinem berühmten Gedicht: Kiratayuniya, d. i. Ardschuna und der Bergbewohner (Siva), die Sage besungen, wie Ardschuna von Siva und Indra himmlische Waffen erhält [4]). Nichts zeigt indeß wohl mehr die Freiheit, mit welcher die jüngern Dichter ihre alten geschichtlichen Sagen behandelten, als das Gedicht des Kaviradscha, welches den Titel führt: Raghava pandaviya, und so zweideutig und künstlich gestellt ist, daß der Leser eben so gut darin die Geschichte des Rama und Dasaratha, als die der Pandus finden kann, je nachdem er diese oder jene darin zu finden wünscht [5]).

---

1) Ardschuna's Reise zu Indras Himmel, nebst andern Episoden des Maha-Bharata; in der Ursprache zum ersten Male herausgegeben, metrisch übersetzt, und mit kritischen Anmerkungen versehen von Franz Bopp. Berlin, gedruckt in der Druckerei der Königl. Akademie der Wissenschaften. 1824. Bei W. Logier.

2) As. Res. Vol. VIII. p. 437.

3) As. Res. Vol. X. p. 428.

4) As. Res. Vol. X. p. 409.

5) As. Res. Vol. X. p. 422.

Der Verfasser des Maha-Bharata ist eben so wenig bekannt als der des Ramayana. Das Gedicht ist dem Wyasa, dem Großvater der Pandus in den Mund gelegt; auch das Alter des Gedichts kann jetzt noch nicht bestimmt werden, doch ist es nach dem allgemeinen Zeugniß der Hindus jünger als der Ramayana, was auch aus der Art der Abfassung der, beiden Werken gemeinschaftlichen Mythen hervorzugehen scheint, wie in der Folge aus Beispielen erhellen wird. Die Versuche das Zeitalter beider Dichter zu bestimmen, sind fruchtlos, da sie sich an die Namen derer halten, denen sie als Verfasser in den Mund gelegt sind, was aber zu gar nichts führen kann. Vergleicht man die geschichtlichen Sagen beider Werke, so sieht man daß jedes, bei manchem Gemeinsamen, doch seinen besondern Sagenkreis hat. Der Ramayana umfaßt die östlichen Reiche, das Brahmaverta des Manu, und seine Helden sind die Kinder der Sonne; der Maha-Bharata begreift mehr die Westländer, das alte Brahmarschi und Kurukschetra, und seine Helden sind die Kinder des Mondes. Jeder Verfasser bemächtigte sich des Sagenschatzes in seinem Kreise, oder vielmehr, gab in seinem Gedicht einen Faden, an welchen nach und nach alle im Munde des Volks und der Sänger sich bildenden Sagen gereihet wurden. Diese Gedichte gingen also als lebendige Gesänge aus dem Volksleben hervor, und weit entfernt, daß das Volk durch sie eine poetische Ausbildung erhalten haben sollte — wie Heeren meint [1]) — sind sie vielmehr die Darstellung einer religiös-poetischen Weltansicht und eines lebendigen Volkslebens, das wir in der Folge werden näher kennen lernen.

Aus der wichtigen sechsten Classe der heiligen Schriften, welche für das eigentliche Volk bestimmt sind, besitzen wir nur ein Werk, welches uns der alte wackere Missionar Abraham Roger bekannt gemacht hat, nämlich die Sprüche des Barthrouherri [2]). Dies Buch steht auf der Küste von Ko-

1) Heerens Zusätze u. s. w. S. 209.

2) Abraham Rogers offene Thür zu dem verborgenen Heidenthum

romandel im größten Ansehen, und Barthrouherri, dem es zugeschrieben wird, gehört der mythischen Zeit an. Er war Sohn des Brahmans Sandragaupeti, welcher vier Frauen hatte. Die erste war eine Brahmanin, die zweite aus der Kaste der Krieger, die dritte und vierte aus den beiden letzten Kasten, und jede gebar einen Sohn. Der erste wurde ein weiser Brahman, der zweite ein mächtiger König, der dritte weiser Rathgeber desselben, und der vierte, unser Barthrouherri, hatte bloß den Rang eines Sudra. Er führte ein lustiges Leben und heirathete dreihundert Weiber. Jetzt fühlte der Vater sein Ende herannahen und rief seine vier Söhne zu sich. Die drei ersten sah er mit Freude an, den letzten aber mit tiefer Trauer; er fürchtete die zahlreiche Nachkommenschaft desselben, die ihm, als einem Brahman, da sie nur zu der dienenden Kaste gezählt wurde, Schande mache. Barthrouherri verstand seine Gedanken, ging heraus, ließ sich sein Haar abscheeren, legte das Gewand eines Sanyaßi an, und trat wieder vor seinen Vater. Dieser, hocherfreut über den Anblick, versprach ihm: daß er so lange leben solle als die Welt steht; und noch jetzt glaubt das gemeine Volk daß er unsichtbar umher wandele. Zwar kamen nach dem Tode des Vaters die dreihundert Weiber und nahmen ihn in Anspruch, allein er entließ sie, und gab ihnen die Erlaubniß wieder zu heirathen, was sie auch thaten, und ein mächtiges Geschlecht hervorbrachten, das noch jetzt die Benennung der Dreihundert führt.

Barthrouherri wurde nun ein großer Heiliger, und aus den vielen göttlichen Schriften, welche dem Volke zu lesen verboten sind, zog er gleichsam das Mark, oder den Kern heraus, und faßte ihn in dreihundert Sprüche; hundert handeln von dem Wege zum Himmel; hundert vom vernünftigen Wandel der Menschen, und hundert sind Liebessprüche.

---

u. s. w. Nürnberg 1663. 8. Die Sprüche des Barthrouherri S. 459 u. s. w.

Jedes Hundert ist in zehn Capitel, jedes Capitel in zehn Sprüche getheilt. Daß der mythische Barthrouherri wohl eben so wenig Verfasser dieser Sprüche ist, als die Männer Verfasser der schon angeführten Werke, die ihnen zugeschrieben werden, bedarf kaum einer Bemerkung; allein wir haben die ganze Sage von der Entstehung dieses Buchs aus Rogers Erzählung mitgetheilt, weil klar daraus hervorgeht: daß dies Buch ursprünglich zu einem religiösen Volksbuche bestimmt ist. Der Brahman Padmanaba, der gelehrte Freund Rogers, übersetzte die ersten zweihundert Sprüche aus dem Sanskrit in das Tamulische, und aus dieser Sprache übertrug Roger sie ins Deutsche. Wir haben sie also nur durch eine doppelte Uebersetzung, welches allerdings bei ihrem Gebrauch Behutsamkeit nöthig macht. Das dritte Hundert der Liebessprüche wollte der Brahman nicht übersetzen, weil sie, wie Roger vermuthet, viel Anstößiges enthielten. Die übrigen Nachrichten, welche Roger von der Mythologie, dem Tempeldienst und dem religiösen Wesen der Hindus mittheilt, sind sehr schätzbar, und verrathen einen eben so richtigen Beobachter, als unbefangenen Denker.

Eine andere Schrift, welche zwar keineswegs zu den heiligen gezählt wird, darf ihrer Wichtigkeit wegen hier nicht übergangen werden. Dies ist der Prabod'h-Tschandrodaya, oder der aufgehende Mond der Erkenntniß, ein allegorisches Drama, welches Taylor aus dem Sanskrit ins Englische übersetzt hat [1]). Der Verfasser heißt Krisna Misra, (oder Krisna Pandita, wie Colebrooke ihn nennt). Sein Zeitalter zu bestimmen sind wir nicht im Stande; der Name Misra bezieht sich auf sein Vaterland, das nach Taylors Meinung vielleicht das alte Mithila war. Der Zweck des Dramas ist: die Wedanta-Philosophie und ihre Lehre von

1) Prabod'h Chandrodaya, or the Moon of intellect; an allegorical Drama, and Atma Bod'h, or the Knowledge of spirit. Translated from the Shanscrit by J. Taylor. M. Dr. London printed for Longman etc. 1812.

dem pantheistischen Idealismus darzustellen, oder wie der Verfasser sich ausdrückt: „die Natur des Geistes auf eine lieblich scherzende Weise zu entfalten," dabei die andern religiösen und philosophischen Secten zu widerlegen und lächerlich zu machen. Die Gegensätze der verschiedenen Systeme sind scharf aufgefaßt, und die Gründe mit welchen eine Partei gegen die andere streitet, kurz dargestellt. Der Uebersetzer hat den Text durch einige Anmerkungen erläutert, und eine Abhandlung über die religiösen und philosophischen Secten der Hindus hinzugefügt, die viel Werth hat. Auch die noch beigefügte Uebersetzung des Gedichts: Atma Bod'h giebt eine klare Uebersicht der Lehren des Pantheismus.

Wir müssen hier noch der Berichte eines ältern Missionars gedenken, der zwar an Beobachtungsgeist und Urtheil Rogern nicht gleich kommt, aber mehr Gelegenheit hatte, sich zu unterrichten, wir meinen das weitläufige Werk des Philipp Baldäus, eines Holländers [1]). In der Vorrede wird behauptet: daß ein gelehrter Brahman ihm „die urkundlichen Schriften, von ihren Gottesdiensten und die Abbildungen ihrer Götzen zu seinem Gebrauch mitgetheilt habe, und er es also in diesem Stück weiter bringen können, als Abraham Roger." Diese Schriften können wohl nur Uebersetzungen aus dem Sanskrit in das Tamulische gewesen sein; doch verrathen seine, die Mythologie betreffenden Auszüge, wirklich indische Quellen und dürfen nicht übersehen werden; auch die Abbildungen, vorzüglich von den Avatars des Wischnu, verdienen Aufmerksamkeit, da sie sich auf den ersten Blick als indisch ankündigen und durchaus keine, nach bloßen Beschreibungen entworfene Bilder sind. Zu bedauern ist, daß der treffliche Kupferstecher sie so sehr verschönert hat.

Zu den reichsten Quellen aus denen wir bei unserer Arbeit schöpften, müssen wir die Asiatic Researches, von de-

1) Wahrhaftige, ausführliche Beschreibung der berühmten ostindischen Küsten, Malabar und Coromandel, als auch der Insel Zeilon, durch Philippum Baldaeum. Amsterdam 1672 in fol. mit vielen Kupfern.

nen uns dreizehn Bände [1]) zum Gebrauch vorlagen, und die Transactions der literärischen Gesellschaft zu Bombay [2]), von denen wir drei Bände benutzen konnten, zählen. Wir haben diesen Werken für die nähere Kenntniß der Hindus, ihrer Religion und gesammten Literatur außerordentlich viel zu danken; doch ist beim Gebrauch derselben eine kritische Untersuchung des Gegebenen sehr zu empfehlen. Man muß wohl unterscheiden, was aus den Werken der Hindus selbst übersetzt, oder als Auszug daraus mitgetheilt wird, und was die Uebersetzer als Erklärungen und eigene Meinungen hinzufügen. Bei diesen gehen sie nicht selten von vorgefaßten, irrigen Meinungen aus, welche einer unbefangenen Kritik nicht genügen — doch sind wir den Verfassern im Ganzen Dank und Anerkennung ihrer Verdienste schuldig. Selbst in den, mit fixen Ideen durchwebten Aufsätzen eines Wilford, findet sich manches Brauchbare, was in Vergleichung mit andern, unbezweifelten Nachrichten, zu deutlichern Ansichten führt.

Aus dieser Uebersicht geht hervor, was uns zur Benutzung für unsern Zweck zu Gebote stand. Es ist wenig gegen das vorhandene Ganze, selbst gegen das, was in den Bibliotheken zu London und Paris, und selbst in den Sammlungen einzelner Gelehrten zu finden ist. Wir haben beim Gebrauch mühsam, aus einzelnen Bruchstücken zusammensetzen müssen, was bei einem erweiterten Gebrauch der Quellen klar vor Augen liegen, oder vielleicht auch eine ganz andre Gestalt erhalten wird. Manches für unsern Zweck Minderwichtige,

---

1) Asiatic Researches, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for enquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature of Asia. Vol. I — XIII. Calcutta: printed at the Calcutta Gazette office. 1820.

2) Transactions of the Literary Society of Bombay. With Engravings. London, printed for Longman etc. 1819. Vol. II. 1820 und Vol. III. 1823.

Zweifelhafte, oder uns nicht Zugängliche, haben wir hier übergangen, einzelne, in andern Werken vorkommende Stellen aus Sanskritschriften, werden wir da anführen, wo wir Gebrauch von ihnen machen; so wie die zahlreichen, zum Theil sehr belehrenden Reisebeschreibungen und Missionsberichte, von denen hier nicht besonders die Rede sein konnte.

Zweiter Abschnitt.

Ueber die älteste Geschichte der Hindus und ihrer Nachbarvölker.

Aus der Uebersicht der Quellen die uns zugänglich sind, um die Geschichte und geistige Bildung dieses Volkes kennen zu lernen, geht hervor: daß wir ungleich mehr Mittel besitzen, die Religion und die Ausbildung seines Geistes überhaupt darzustellen, als seine Geschichte. Wir haben für die frühern Zeiten nichts als einige alte Sagen, welche in den Heldengedichten Ramayana und Maha-Bharata, und in den Puranas enthalten sind; aber fast alle, mit Ausnahme derer, welche die ersten Bücher des Ramayana enthalten, kennen wir, wie die gelegentlichen Hinweisungen der Wedas, nur aus unzusammenhangenden Bruchstücken, und oft nicht zuverlässigen Auszügen. Was auch die Verfasser der Asiatic Researches, Polier und andere aus den verworrenen Sagen der Puranas mittheilen, es kann der Kritik nicht eher genügen, bis wir im Stande sein werden Sage mit Sage, wie sie in den verschiedenen Schriften der Hindus, und selbst in den Schriften der alten Nachbarvölker derselben, vorhanden sind, vergleichen zu können. Welche Schätze für die Geschichte auch, wie behauptet wird, in den Puranas verborgen liegen, wir können sie noch nicht zu Tage fördern. Wenn wir dennoch den Versuch wagen, zusammen zu stellen was uns gegründet scheint,

so kann noch von keiner zusammenhangenden Geschichte die Rede sein; es können bis jetzt nur Untersuchungen über diesen Zusammenhang angestellt, nur Wahrscheinlichkeiten begründet werden. Doch wie Vieles in unserer alten Geschichte ruhet auf ähnlichen, oft noch schwächern Gründen, das nach und nach durch die öftern Wiederholungen des Wahrscheinlichen, sich in die Reihe des Wahren eingedrängt hat?

Die Wohnsitze der alten Hindus finden wir, zu der Zeit wo ihre Sagen geschichtlich werden, in dem obern und mittlern Gebiet des Ganges; gegen Nord und Nordwest durch den Kamm des Himavat, und den Zug desselben zwischen den Gebieten des Sutledsch und Yumna; gegen Süden durch das Vindhya-Gebirg und den bengalischen Meerbusen begrenzt. Gegen Nordost und Ost scheinen die schwer zu übersteigenden Gebirge, welche Nepal und Butan von dem Flachlande scheiden, und weiter herab, wenigstens in spätern Zeiten, der Brahmputra die Grenze gebildet zu haben. Gegen Westen war diese wohl nie fest bestimmt; bald scheint sie sich nicht über das Gebiet des Yumna hinaus, bald aber, wie zu Krisnas Zeit, bis ans Meerufer erstreckt zu haben.

Die Bestimmungen der Landesgrenzen im Gesetzbuch des Manu, kommen mit diesen, aus den alten Sagen gezogenen, ziemlich überein. Das Land Ariaverta, d. i. das Land der ehrwürdigen Männer (der rechtgläubigen Hindus), wird gegen Norden vom Himavat, gegen Süden vom Vindhya begrenzt. Das Vindhya-Gebirg war indeß in den ältesten Zeiten gewiß noch nicht Grenze. Als Bharata mit einem Heere auszog, den Rama wo möglich nach Ayodhya zurück zu führen, traf er am linken oder nördlichen Ufer des Ganges noch die Hauptstadt der Nisadas, mit Namen Sringavera an, deren König Guha mit seinem Volke Tschandalas waren, und von dem lebten was die Wälder und der Strom ihnen gaben. Das ganze Land wird beschrieben, als mit tiefen Wäldern und Dickigt angefüllt, ohne Wege, und zum Theil vom Ganges überfluthet, sumpfig und morastig; daher Bharata sich erst einen Weg durch die Wildniß bahnen lassen muß, ehe er

an den Ganges gelangen kann [1]). Die Hauptstadt der Tschandalas, Sringavera, scheint ihrer Lage nach das heutige Benares zu sein. Beim Fall des Reichs der Tschandalas, der nicht durch die Hindus, sondern durch die Rakschasas bewirkt zu sein scheint, wurde diese Stadt ein Heiligthum des Buddhismus, welchen die Hindus daher hier entstehen lassen, und seine Anhänger daraus vertreiben. Das allmälige Herabrücken der Hindus vom Himavat gegen den Ganges und den Vindhya liegt auch hier vor Augen.

Gegen Ost, sagt das Gesetzbuch weiter, wird Ariaverta vom Ostmeer, gegen West vom Westmeere begrenzt. So genau die nördlichen und südlichen Grenzen hier durch die bekannten Gebirgszüge bestimmt werden, so wenig ist dies in Ost und West der Fall. Unter Ostmeer kann schwerlich etwas anderes verstanden werden, als der bengalische Meerbusen, der in den ältesten Zeiten nothwendig viel höher gegen Norden herauf steigen mußte, so daß der Ganges in seinem noch östlichen Lauf sich in denselben mündete. Das schnelle Fortschreiten des niedrigen Flachlandes gegen Süden, durch die starken Anschwemmungen des Ganges, Brahmputra und der zwischen ihnen liegenden Ströme ist noch jetzt bemerkbar, so sehr bei den jetzigen Mündungen die Breite des Busens schon zugenommen hat. Daß hier nicht von dem wirklichen Ostmeere, jenseits der östlichen Halbinsel die Rede sein kann, geht aus der innern Theilung des Landes, wie das Gesetzbuch sie angiebt, unwiderleglich hervor. Es zerfällt in drei Unterabtheilungen; „zwischen den zwei göttlichen Strömen Saraswati und Dhrisadwati liegt die Strecke Landes, welche die Weisen Brahmaverta genannt haben, weil sich die Götter oft dort aufhielten." Ferner: „Kurukschetra, Matsya, Pamhala oder Kanyakubscha, Surasena oder Mathura, bilden die Gegend welche Brahmarschi genannt wird, und von Brahmaverta verschieden ist." Endlich drittens: „das Land, welches zwischen Himavat und Vindhya, gegen Morgen von Visnasana, und

1) Ramayuna. Vol. III. p. 243 etc.

gegen Abend von Prayaga liegt, ist unter dem Namen Medhya-Desa (das Mittelland) berühmt [1])."

Als Grenzen von Brahmaverta, dem östlichen Theile des Landes, werden zwei Flüsse angegeben, deren genauere Bestimmung vielen Schwierigkeiten unterworfen ist, und nach unseren jetzigen Hülfsmitteln nur muthmaaßlich unternommen werden kann; aber wenn diese Bestimmung auch nie zur Gewißheit gebracht werden könnte, so erhellt doch so viel aus jenen Angaben: daß die eigentliche Ostgrenze des Landes ein Strom, und nicht das ferne Ostmeer ist. Zu näherer Bestimmung der Grenzen überhaupt, mögen folgende Bemerkungen hier Platz finden: Brahmaverta und Brahmarschi, können nicht an einander grenzen; denn das Mittelland, oder Medhya-Desa, liegt „vom Himavat bis zum Vindhya" zwischen beiden. Ferner: die Reiche welche zu Brahmarschi gerechnet werden, z. B. Kanodsch, liegt am Ganges, und seine Grenzen reichen über diesen Fluß gegen Osten; es kann hier also an die Ströme Yumna und Ganges nicht gedacht werden, und jene beiden Grenzflüsse von Brahmaverta müssen also östlicher liegen. Hier könnte nun allerdings der Dhrisadwati die Ostgrenze gebildet haben, welcher mit der heutigen Tisa, der in den ältern Schriften auch Iksumati heißt, eins zu sein scheint. Dieser Strom theilt sich in drei Hauptarme, und wird daher im Sanskrit oft Tritiya, oder Tri-srota, der Dreistrom genannt [2]). Im Ramayana finden wir bis zu seinen Ufern hin alte Hindustaaten; weiter gegen Osten lebten von jeher Buddhistische Völker, welche in Brahmaverta, das von ehrwürdigen Männern bewohnt wurde, nicht angenommen werden können, und so scheint dieser Strom hier in der That das alte Hinduland begrenzt zu haben. Der Saraswati muß demnach westlich von hier gesucht werden. Der in den Mythen so berühmte Saraswati kann nicht gemeint sein, weil dieser in den Bergen westlich vom Yumna entspringt [3]). Oestlich vom Ganges finden

1) Manus Gesetzbuch. Bd. II. S. 17—22.
2) As. Res. Vol. XIV. p. 420.
3) As. Res. Vol. XIV. p. 395.

wir zwar noch einen Saraswati, aber er fällt nach kurzem Lauf in den Alakananda [1]), und kann daher eben so wenig angenommen werden, als der Sarawati, oder Rama-Ganga, welcher oberhalb Kanodsch in den Ganges fällt. Es wäre möglich daß hier der Sarayu, oder heutige Dewa gemeint sei, doch liegt uns an diesen innern Bestimmungen hier wenig. Die Ostgrenze des Mittellandes ist ein Prayaga, d. i. Zusammenfluß zweier Ströme, hier also wohl desselben Stromes der Saraswati genannt wird, mit dem Ganges; die Westgrenze ist Vinasana, ein Name den wir nicht zu erklären wissen, wenn er nicht eins sein sollte mit Vinata, einer Stadt welche nach dem Ramayana etwa zwei Tagereisen westlich von Ayodhya lag [2]). Die Westgrenze von Brahmarschi ist das Meer; doch liegen die dazu gezählten Länder eigentlich alle im Gebiet des Yumna und Ganges.

Die spätern geographischen Bestimmungen in manchen Puranas sind sehr verworren, und Ariaverta wird in einem erweiterten Sinne genommen. Der Brahmanda-Purana rechnet fast alle Länder, welche das Gesetzbuch zu Brahmarschi zählt, als Kuru, Panschala, Surasena u. s. w. wie die Länder südlich und östlich vom Ganges, als Bengalen, Tilinga, Magadha u. s. w. zu Medhya-Desa [3]), wo dann Brahmarschi wohl bis zum Indus, und Brahmaverta bis zum Ostmeer hingeschoben werden müssen. Außer dem allgemeinen Hange der Hindus, alles was ihre alte Geschichte betrifft, nach Möglichkeit zu vergrößern, scheint hier noch ein besonderer Umstand eingewirkt zu haben. Der obigen Grenzbestimmung im Gesetzbuch, ist die Vorschrift hinzugefügt: „die drei ersten Classen (Brahmanen, Kschatras und Waisyas) sollen unabänderlich in den erwähnten Ländern wohnen; aber ein Sudra, dem es an Lebensunterhalt fehlt, mag sich aufhalten wo es ihm gefällt" [4]). Sobald die Hindus Eroberer wurden und sich

1) As. Res. Vol. XI. p. 524.
2) Ramayuna. Vol. III. p. 123.
3) As. Res. Vol. V. p. 342.
4) Manus Gesetzbuch. Bd. II. S. 24.

über die westliche Halbinsel verbreiteten, wurde dies Gesetz durch unrichtige Erklärung der Grenzen umgangen; Ariaverta bedeutete nun ganz Indien, und die nicht zu überschreitende Grenze wurde an den Indus gesetzt.

In diesem so begrenzten, theils gebirgigen, theils flachen Lande, finden wir das Volk der Hindus in den ältesten Zeiten in viele kleine Staaten getheilt, die von Radschas oder Königen beherrscht, unabhängig neben einander bestanden. Der Länderraum zwischen den oben angegebenen Grenzen ist zwar von bedeutender Größe, und kann nach einer ungefähren Berechnung wohl funfzehntausend gevierte (geogr.) Meilen betragen; aber der größte Theil ist mit hohen und rauhen Gebirgen durchzogen, wo die Einwohner nur in den schmalen Thälern und Thalebnen sich sammeln können, und erst wo die Ströme das Flachland erreichen, konnten größere Staaten sich bilden. Die unabhängigen Radschas, so beschränkt auch immer das Gebiet manches derselben sein mochte, führen doch in den alten Sagen sehr hochtrabende Benennungen; sie heißen: Herrn der Erde (wobei Erde aber nur ihr Land bezeichnet), Beherrscher der Menschen, der Welt, berühmt in den drei Welten, den Göttern gleich u. s. w., wodurch manche Geschichtschreiber sich täuschen ließen, da mächtige Staaten, ja große Weltreiche zu suchen, wo vielleicht nur ein kleiner Häuptling über seinen Volksstamm eine patriarchalische Herrschaft übte. Im ersten Buche des Ramayana liegt dieser Zustand des Volks klar vor Augen. Das östlichste Reich das hier erwähnt wird, scheint Anga zu sein. Die gelehrten Hindus, welche ihre alten Reiche gern als sehr groß darstellen, wollen Awa darunter verstehen, und die englischen Uebersetzer des Ramayana scheinen ihnen darin beizupflichten [1]). Allein diese Meinung kann mit der Erzählung im Ramayana nicht wohl vereinigt werden. Anga grenzt hier, wie es scheint, an Ayodhya, und die Könige

1) Ramayuna. Vol. I. p. 119. Anm. Awa wird nach Symes: Ungwa geschrieben, und die Uebersetzer schreiben ihrer Aussprache gemäß, statt Anga, Unga.

besuchen sich wechselseitig. Da König Dasaratha mit großem Gefolge von Frauen, Priestern, Räthen und Volk von Ayodhya nach Anga geht, gelangt er, obwohl durch verschiedene Provinzen „in kurzer Zeit," nach Anga [1]). Die Stadt liegt an einem Strome der durch einen dichten Wald herfließt, und mit großen Booten befahren wird [2]). In den Puranas wird Anga, oder Unga oft erwähnt, doch in so verschiedenen Beziehungen, daß es scheint als habe mehr als ein Land diesen Namen geführt. Wilford setzt es östlich von Patna, und westlich vom Flusse Kossimbazar [3]). Wo man es aber auch sucht, so viel ist aus dem Ramayana klar daß Anga in Brahmaverta lag, die Sage aber die Gegend von Awa immer mit Rakschasas bevölkert.

Südlich vom Ganges, oder am rechten Ufer desselben, in seinem mittlern Lauf, wird auch des alten Reichs Magadha gedacht. Diese Erwähnung verursacht nicht geringe Schwierigkeiten in der Erklärung. Kosala, König von Magadha wird als ein Brahmaverehrer und als tief gelehrt in den Wedas und Sastras angeführt [4]); Magadha ist aber ein alter Riesenstaat und von Buddhisten bewohnt, wie die Folge zeigen wird. Der Name Magadha umfaßt aber auch offenbar das Land zwischen dem eigentlichen Gebirgslande Magadha und dem rechten Ufer des Ganges, wo es mehrere Hindustaaten gab. So werden wir gleich am linken Ufer des Sona vier Staaten finden welche von den Nachkommen des Kusa beherrscht werden, zu denen, wie der Name schon anzudeuten scheint, Kosala gehörte, Die Reise welche Rama mit seinem Bruder Lakschmana unter Wiswamitras Leitung macht, lehrt uns einen Theil der Länder südlich und nordöstlich von der Mündung des Sarayu, oder Dewa, recht gut kennen. Die Reise geht von Ayodhya am linken Ufer des Sarayu herab, bis zu

1) Ramayuna. Vol. I. p. 143.
2) Ramayuna. Vol. I. p. 125.
3) As. Res. Vol. IX. p. 203.
4) Ramayuna. Vol. I. p. 159.

dem Punkt wo dieser sich in den Ganges mündet, und die Reisenden hier über beide Ströme zugleich setzen [1]). Sie gehen dann südlich und gelangen in einen Wald, wo sich Elephanten, Löwen und Tieger aufhalten. Es ist hier der Theil des Vindhya zwischen dem Sona und Ganges gemeint. Diese Gegend war aber nicht immer so verwildert; zwei Städte lagen hier, Molodscha (oder Molada) und Karusa, einst auf Indras Wunsch von den Göttern erbaut, aber nachher von den Rakschasas zerstört [2]). Weiterhin wurde der Weg so gefährlich, daß sich das Haar empor sträubte; dann sahen sie eine Einsiedlei mit einem Hain „gleich einer Wolke am Gebirge hangen" und gingen dahin [3]). Es war die berühmte Einsiedlei Siddhasrama, die einst Wischnu als Wamana bewohnt hatte, und die nun Wiswamitras Wohnung war. Sie wurde unaufhörlich von benachbarten Rakschasas beunruhigt, welche Rama tödtete. Von hier geht die Reise gegen Norden, durch ein fruchtbares und bevölkertes Land, bis sie an die lachenden Ufer des Sona kommen. Dies Land gehört dem alten Herrschergeschlecht der Kusas. Kusa hatte vier Söhne, und jeder derselben gründete hier eine Stadt und ein Reich. Diese hießen: Kusambi, Mahadaya, Dharmaranya und Vasumati. Die letzte Stadt war von fünf Bergen umgeben und der Fluß Magadhi, welcher von Magadha herfloß, umkreisete sie wie ein Halsband [4]). Hier wird Magadha in die Gegend gesetzt, wo das alte Riesenreich wirklich lag. Die Reisenden setzen nun über den Sona, und gelangen in einem halben Tage an den Ganges [5]). Sie gehen über diesen Fluß, und kommen in kurzer Zeit nach Wisala, wo der Radscha sie freundlich aufnimmt [6]). Von hier gebrauchen sie kaum einen Tag um nach Mithila, dem Ziel ihrer Reise zu gelan-

1) Ramayuna. Vol. I. p. 268.
2) Daselbst, Vol. I. p. 272.
3) Daselbst, Vol. I. p. 300.
4) Daselbst, Vol. I. p. 321 — 325.
5) Daselbst, Vol. I. p. 341.
6) Daselbst, Vol. I. p. 409 — 429.

gen [1]). Indem Mithila kaum eine Tagereise von Wisala entfernt ist, können Boten von hier nach Ayodhya in drei Nächten zurückgehen, und der König Dasaratha mit seinen Frauen, Räthen, und Priestern, begleitet von einem Heere das aus Elephanten, Reitern, Wagen und Fußvolk bestand, gebrauchte nur vier Tage um von Ayodhya nach Mithila zu gelangen [2]). Der kleine Flächenraum den alle diese Reiche einnehmen, geht aus dieser Beschreibung, welche sich genau an das Oertliche zu halten scheint, deutlich hervor. Nordöstlich von Mithila herrschten noch mehrere Könige, welche um die schöne Sita, Tochter des Königs Dschanaka warben, und da sie ihnen versagt wurde, sich beleidigt fühlten, Mithila mit Krieg überzogen, aber besiegt wurden. Einer von diesen Königen wurde in der Schlacht von Dschanaka getödtet, seine Hauptstadt Sankasya am Flusse Iksumati (Tisa) erobert, und von Dschanaka seinem Bruder übergeben [3]). Das westlichste Reich, dessen bei dieser Reise des Rama gedacht wird, ist Kampili, oder Kanodsch, am rechten Ufer des Ganges, dessen Gründer und erster König Brahmadatta hieß [4]).

Im dritten Buch des Ramayana kommt noch eine Reisebeschreibung vor, die in geographischer Hinsicht eine genauere Untersuchung verdient, als hier Platz finden kann. Da König Dasaratha in Ayodhya stirbt, werden Boten an seinen Sohn Bharata gesandt, welcher sich bei seinem Großvater mütterlicher Seite, dem König Kekaya zu Giribradscha aufhielt [5]). Die Reise der Boten, die gegen Westen gehen, wird nur im Allgemeinen angegeben, und enthält das Merkwürdige, daß sie, im Lande Pandschala (Pendschab) angelangt, einen Fluß Iksumati finden, der ein erblicher Besitz der Ikswakus ist. Es kann hier nur von der Dynastie der Ikswakus die Rede sein,

1) Ramayuna. Vol. I. p. 444.
2) Daselbst, Vol. I. p. 559. 565.
3) Daselbst, Vol. I. p. 550. 570.
4) Daselbst, Vol. I. p. 336.
5) Daselbst, Vol. III. p. 106.

welche in den Stammtafeln der Dschainas berühmt, und die durch Verwechselung mit den Ikswakus der Hindus in Ayodhya zu manchen Irrungen Veranlassung giebt. Die Rückreise des Bharata wird ausführlich beschrieben [1]). Von Giribradscha geht er zuerst über den Fluß Sudama, dann über den Hladini und drittens über den Satadru. Dieser letzte Fluß ist hier wichtig, da er ungezweifelt der jetzige Setledsch ist; der Hladini [2]) kann daher nur der Bedschas (Hyphasis), und der Sudama der Rawi (Hydraotes) sein, und das Reich des Kekaya mußte also entweder auf dem Duab zwischen dem Tschenab und Rawi an der Grenze von Kaschmir, oder was noch wahrscheinlicher ist, in Kaschmir selbst liegen, wohin auch Polier das Reich des Kekaya ausdrücklich setzt [3]). Auf der Reise von Giribradscha bis Ayodhya bringt Bharata bei der größten Eile sieben Nächte zu. Man begreift daher nicht wie die heutigen Brahmanen das Reich des Kekaya nach Persien verlegen können. Gab es also auch noch einen Staat von Wedaverehrern in oder neben Kaschmir, so ist im Ramayana nicht weiter davon die Rede.

Auf dem kleinen Länderkreise, der oben bei der Reise des Rama angegeben wurde, werden zehn Könige namhaft gemacht. Alle herrschen völlig unabhängig neben einander, und von einem Maha Radscha, oder Großkönig, kommt nicht die geringste Spur vor, und diese, die Rakschasa- oder Riesenstaaten auszeichnende Regierungsform, ist den Hindus völlig fremd. Die Könige von Ayodhya, Anga, Wisala, Mithila, die Kusas u. s. w. werden als sich völlig gleiche, unabhängige Fürsten dargestellt. Allein im Innern ihrer Regierung scheinen diese Könige an alte geheiligte Einrichtungen und eine Art

1) Ramayuna. Vol. III. p. 120 etc.

2) Wenn es im Ramayana hier heißt: der breite Hladini, welcher gegen Osten fließt, so ist das irrig; denn nordwestlich vom Setledsch kann nach der Gestaltung des Landes kein Fluß mehr gegen Osten fließen; wohl aber kommt der Bedschas im obern Lauf von Osten her.

3) Mythol. des Indous. Vol. I. p. 296.

von Verfassung gebunden zu sein, welche in allen Staaten, von denen genauere Nachrichten mitgetheilt werden, sich völlig gleich ist. Jeder König hat einen Staatsrath in welchem alle Angelegenheiten verhandelt werden. Der Staatsrath des Königs von Ayodhya bestand aus acht Mitgliedern, unter einem vorsitzenden, ersten Minister. Wird ein Beschluß gefaßt der sich auf Religion bezieht, so beruft der erste Minister den geistlichen, oder Priesterrath zusammen, der gleichfalls acht Mitglieder hat, und unter dem Vorsitz des königlichen Hofpriesters die gefaßten Beschlüsse prüft, billigt, oder verwirft; doch ist der König nicht unbedingt an diesen Ausspruch gebunden, wie in dem Abschnitt über die Verfassung gezeigt werden wird. Die Verfassung dieser Staaten scheint übrigens schon sehr ausgebildet, und Handel und Künste aller Art zu blühen. Die Könige haben prächtige Paläste und einen glänzenden Hofstaat. Dasaratha hat drei Gemahlinnen, welche Königinnen heißen, und außer ihnen noch einen Harem von dreihundert und funfzig Frauen; er hatte einen Hofphilosophen, mehrere Panegyristen, Geschichtserzähler, welche ihn priesen und seine Thaten bekannt machten; seine Dichter und Sänger welche ihn am Morgen mit Liedern und Musik begrüßten [1]). Jeder König hatte ein stehendes Heer, das aus vier Abtheilungen, aus Elephanten, Reitern, Wagen und Fußvolk bestand; ihre Hauptstädte werden prächtig, und das Volk als wohlhabend und glücklich geschildert. Man lese die Beschreibung von Ayodhya, gleich im Anfange des Gedichts! Hier nur einige Züge daraus: die Stadt war am Ufer des Sarayu zwölf Yoyanas [2]) ausgedehnt, die Häuser von gleicher Höhe, standen in drei langen Reihen und die Stadt wurde noch immerfort verschönert; die großen Gassen waren bewundernswürdig angelegt, und die Hauptstraßen wohl gewässert; sie hatte große Häuser, Paläste deren Kuppeln Bergen glichen und Tempel, um

1) Ramayuna. Vol. III. p. 80. 187. 429.

2) Meilen — diese indische Meile ist unbestimmt, und ihre Länge kann für jene alten Zeiten nicht mehr ausgemittelt werden.

welche her die heiligen Wagen der Götter standen [1]). Sie enthielt schöne Gärten und Haine von Mangobäumen und öffentliche, nach der Regel gebildete Plätze; da sahe man allerlei musikalische Instrumente und Waffen; da waren hochgewölbte Hallen, in welchen beständig fröhliche Männer und Mädchen tanzten, und Kaufleute und Künstler aller Art, welche Ueberfluß an kostbaren Juwelen, Reichthümern und trefflichen Nahrungsmitteln besaßen; da drängten sich Wagen, Rosse und Elephanten mit Kaufleuten und Abgesandten aus fremden Landen, da waren tiefgelehrte Brahmanen welche das Opferfeuer unterhielten, das Volk wohl genährt und gekleidet. Die Stadt war mit einer, gleich einem Schachbret geschmückten Mauer, und nicht zu durchwatenden Graben umgeben; hatte hoch gewölbte Thore mit starken Riegeln, welche von geschickten Bogenschützen und geübten Kriegern bewacht wurden [2]).

Nun liegt es zwar in der Natur der Volkssage, aus der diese Schilderung geflossen ist, zu vergrößern und zu übertreiben, und die Pracht dieser Weltherrscher mochte immer mit dem Umfange ihrer Erden im Verhältniß stehen, doch mußte der Stoff der hier erweitert und verschönert erscheint, schon vorhanden sein, und es wird ein Zustand des Volks sichtbar, welcher einen bedeutenden Grad von Bildung, und folglich einen langen Zeitraum voraussetzt, in welchem das Volk denselben erreichen konnte. Sehen wir was die alten geschichtlichen Ueberlieferungen darüber enthalten.

Das erste was unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, sind die Geschlechtsregister der Könige. Dieser Gegenstand wird als sehr wichtig behandelt, und die Art wie die Stammtafeln der Könige von Ayodhya und Mithila eingeführt werden, ist höchst merkwürdig. Dasaratha geht mit einem großen Gefolge nach Mithila, um seine Söhne mit den Töchtern des Königs Dschanaka zu vermählen. Am Tage der Feierlichkeit

1) Diese Wagen, auf welchen die Götter bei Processionen herum geführt werden, stehen noch jetzt um die Tempel her.

2) Ramayuna. Vol. I. p. 94 — 99.

wird er, seine Söhne, sein Hauspriester, und sein erster Minister von dem Vater der Bräute eingeladen, und findet, da er hinkommt, den König, seine Räthe und Priester schon versammelt. Dasaratha eröffnet die Verhandlung. „Wasischtha, sagt er, dieser göttliche Weise, wird der Ordnung gemäß, die Herkunft unseres Geschlechts, der Familie der Ikswakus vortragen." Nun nimmt der Priester das Wort und trägt das Geschlechtsregister vor [1]). Sobald dies geschehen ist, antwortet der König Dschanaka: „Friede sei mit dir! Es kommt dir nun zu die Stammtafel unseres Geschlechts ausführlich zu hören. Bei der Verheirathung einer Tochter müssen ihre Ahnen vollständig, nach ihren Namen, ihren Reichthümern, Tugenden und Neigungen beschrieben werden" [2]). Und nun trägt er das Geschlechtsregister seiner Familie vor. Dieser Gebrauch, den der Dichter doch nur aus dem wirklichen Leben entlehnen konnte, wo bei Vermählungen die Geschlechtsregister vor der Feierlichkeit öffentlich vorgetragen wurden, ist überaus merkwürdig, und darf bei der Beurtheilung derselben nicht übersehen werden. Er zeigt den hohen Werth, den man auf die Abstammung von einer alten, berühmten Familie legte, zugleich aber auch, wie diese Verzeichnisse sich erhalten konnten. Durch diese wiederholten, öffentlichen Vorträge mußten sie bekannt, und eben dadurch vor Verfälschungen gesichert werden. Noch jetzt findet derselbe Gebrauch, nur mit wenigen Abänderungen unter den Hindus statt, und die Geschlechtsregister behaupten, und zwar unter allen Classen des Volks, noch dieselbe Wichtigkeit. Selbst unter den ersten Familien der Kayasthas (der Schreiber bei Fürsten und angesehenen Brahmanen in Bengalen), denen man sogar den Rang reiner Sudrafamilien, den sie in Anspruch nehmen, nicht zugestehen will, halten bei ihren Heirathen auf dreizehn Ahnen, und die Geschlechtsregister

1) Ramayuna. Vol. I. p. 575.

2) Daselbst, Vol. I. p. 580.

werden sorgfältig untersucht [1]), und wenigstens das Geschlechtsregister der Braut wird, wie wir in der Folge sehen werden, noch jetzt bei der Hochzeit dem Bräutigam vorgetragen. Daher bildet die Wissenschaft von der Abstammung der Geschlechter und ihrer Verbindungen, die in vielen eigenen Schriften verhandelt wird, einen eigenen Zweig der Literatur, der gewiß für die Geschichte nicht ohne Werth ist.

Die Stammtafel der Könige von Ayodhya ist uns hier die wichtigste. An der Spitze steht Brahma, der Unvergängliche, dessen Ursprung unbegreiflich ist. Dann kommen vier mythische Wesen, welche öfter den Geschlechtsregistern, nach Brahma vorgesetzt werden: Maritschi, Kasyapa, Andschira, Pratschita, die wir in der Folge näher kennen lernen werden. Dann wird Manu, als Sohn des Pratschita aufgeführt. Gewöhnlich folgt Manu gleich als Sohn des Brahma, oder ist, im religiösen Sinne, Brahma selbst, der menschliche Gestalt annimmt, um Menschen zu erzeugen. Der Name Manu kommt nun in sehr verschiedener Bedeutung vor; bald wird dadurch wie hier, der Gründer eines Geschlechts, von dem man weiter nichts weiß, ein erster König und Gesetzgeber bezeichnet; bald der Vater des Menschengeschlechts überhaupt, bald, wenn in der Mehrzahl von ihm die Rede ist, gewisse Abschnitte in der Entwickelung der Geschichte der Menschen. Manu (weniger richtig schreiben andre Menu und Monu) bedeutet eigentlich wohl nichts als das deutsche Mann, Mensch überhaupt [2]), und wenn gesagt wird: Manu habe Ayodhya erbaut, und sei der Stammvater der dasigen Könige, so soll damit wohl weiter nichts gesagt werden als: daß sich Men-

1) As. Res. Vol. V. p. 67.

2) „Das Wort Manu, als Name des Stammvaters der Menschen, ist wahrscheinlich herzuleiten von der Sanskritwurzel man, erkennen; eben so wie die Sanskritworte: Manisha, Erkenntniß, und Manuschja, Mensch; so wie das lateinische Mens, das englische Mind und das deutsche Mensch. Demnach bedeutete Mensch eigentlich der Erkennende, das mit Erkenntniß begabte Wesen." Nala von Rosegarten, S. 208.

schen hier anbauten, von denen man eben nicht mehr wußte, als daß sie Menschen waren. Einer unter ihnen, Ikswaku, als Sohn des Manu betrachtet, Anführer der übrigen, wurde der erste Radscha und Stifter eines Geschlechts, aus welchem Dasaratha herstammte, und in welchem beständig, dem Register zufolge, dem Vater der Sohn als Radscha folgte. Dieser Umstand ist wohl zu merken, weil dadurch die ganze Reihe dieser Könige als eine Reihe von Geschlechtsfolgen betrachtet werden muß, wodurch sie allerdings für die Zeitrechnung wichtig wird.

Die Stammtafel zählt folgende Glieder: 1) Ikswaku. 2) Kukfi. 3) Wikukfi. 4) Wana. 5) Anaranya. 6) Prithu. 7) Trisanku. 8) Dhundhumara. 9) Yuwanaswa. 10) Mandata. 11) Susandhi. Dieser hatte zwei Söhne, Dhruwasandhi und Prasenadschit. (Man sieht nicht warum dieser Umstand hier erwähnt ist, da von dem zweiten Sohne weiter nichts vorkommt, und die übrigen Fürsten doch auch wohl mehrere Söhne hatten, die nicht genannt werden.) Dhruwasandhi folgt als zwölfter König, und diesem: 13) Bharata. 14) Asita. Gegen diesen erhoben sich die Könige der Haihayas, der Taladschanghas und Sasavindus, lauter Helden, als Feinde [1]). Dieser Krieg fiel für Ayodhya sehr unglücklich aus; der König Asita wurde geschlagen, mußte sein Land verlassen, und floh mit seinen beiden Gemahlinnen zum Himavat. Hier starb er, ließ aber beide Frauen schwanger zurück. Von einer derselben, deren Name nicht einmal genannt wird, ist weiter nicht die Rede; aber die andere, Kalindi, gebar einen Sohn. Die andere Witwe hatte ihr Gift gegeben, um das Kind in ihrem Schooße zu verderben; aber Kalindi wandte sich an ei-

1) Der Haihayastamm kam, wenn man Wilford's Nachrichten trauen darf, von Haihaya, einem Sohne des Yadu und Enkel des Nahusa her. Nach den Puranas herrschte eine Dynastie der Haihayas in Dekhan, und ein mächtiger Stamm derselben lebte an den Ufern des Ganges, wurde aber von Sagara und seinem Sohne von hier vertrieben. Der Name Haihaya bezeichnet eigentlich einen Reiter. As. Res. Vol. IX. p. 105.

nen Heiligen, und durch den Segen desselben gebar sie den Sohn lebendig, der, da er zur Welt kam, das von der Mutter verschluckte Gift mitbrachte, und daher den Namen Sagara bekam [1]). Dieser Sagara erscheint nun sofort wieder als funfzehnter König von Ayodhya; ihm folgt: 16) Asamansha. 17) Angsuman. 18) Dwilipa (oder Dilipa). 19) Bhagiratha. 20) Kakutstha. 21) Raghu. 22) Purusadaka. 23) Kalmasa-pada. 24) Sankala. 25) Sudarsana. 26) Agni-Warna. 27) Sighraga. 28) Maru. 29) Prasusukra. 30) Ambarisa. 31) Nahusa. 32) Yayti. 33) Nabhaga. 34) Adscha. 35) Dasaratha, der Vater des Rama.

Obwohl an fast alle diese Namen mythische Sagen geknüpft sind, von denen selbst in den eingeschalteten Erzählungen des Ramayana so manche vorkommen, z. B. in den Büßungen des Wiswamitra die Himmelfahrt des Trisanku, und in der Herabkunft der Ganga die Sage von den sechzigtausend Söhnen des Sagara, und der Fahrt des Bhagiratha mit der herabgekommenen Ganga u. s. w. so folgen sie doch hier — die kurze Sagenerklärung des Namens Sagara ausgenommen — ganz einfach, wie eine geschichtliche Urkunde, die den Zweck hat, zu welchem diese Stammtafeln hier eingeführt sind, es fodert. Die Namen sind mit den kurzen Beisätzen: der Große, der Berühmte, der Herrscher der Menschen u. s. w. und mit der Bemerkung aufgeführt, daß jeder des vorhergehenden Sohn war.

Dies Geschlechtsregister kommt im Ramayana noch einmal, und zwar mit einigen Abweichungen vor; ein Umstand, der bei der Art der Entstehung dieses Gedichts, wie wir sie in der ersten Abtheilung zu erklären gesucht haben, niemanden befremden wird. Sie ist hier abermals dem Priester Wasischtha in den Mund gelegt, und einer Rede vorgesetzt, welche der Priester an Rama richtet, um ihn zur Zurückkehr zu be-

---

1) Von sa, mit und gara, Gift. Diese ganze Sage scheint, wie so manche andere, blos als Erklärung des Namens entstanden zu sein.

wegen. Die Rede beginnt so: „O Herrscher der Menschen! vernimm von mir die Hervorbringung der Welt. Alles war (ursprünglich) Wasser; aus diesem Element wurde die Erde gebildet, und darauf der selbständige Bramha mit den Göttern; er befreiete dann (in Gestalt eines Ebers) die Erde wieder, und brachte mit seinen Söhnen die ganze Welt hervor. Bramha, ewig, beständig daseiend, unverkleinerlich, wurde hervorgebracht aus dem Aether; von ihm Maritschi, von diesem Kasyapa, von diesem Weiwaswani, von diesem Manu selbst, welcher früher Pradschapati war, und Ikswaku war der Sohn Manus" [1]). Daß der Verfasser dieser Rede jünger ist, als der, welcher das erste Verzeichniß der Könige machte, geht schon aus dem Umstande hervor, daß jener von dem Ursprunge Brahmas, oder wie er hier heißt, Bramhas, noch nichts wußte, dieser ihn aber aus dem Aether entstehen läßt und schon den Begriff des Pradschapati kennt, worauf wir, wie auf die übrigen hier genannten Wesen weiterhin zurück kommen müssen. An die Spitze der Könige von Ayodhya wird hier nun eben so wie in der ersten Stammtafel Ikswaku gestellt, und die Reihenfolge der Könige bleibt bis auf Purusadaka ganz dieselbe; allein der als drei und zwanzigster folgende Kalmasa-pada fehlt, indem bemerkt wird: Purusadaka habe noch zwei Namen gehabt, Prauridscha und Kalmasapada; so, daß dieser Name keinen besondern König bezeichnet, und nur ein zweiter Name des vorigen ist. Nun folgt das Verzeichniß wieder genau dem ersten, bis auf den zwei und dreißigsten Regenten: Yayti, welcher fehlt. Es sind also hier nur drei und dreißig Geschlechtsfolgen aufgezählt, nicht fünf und dreißig. Bei Asita und Sagara wird eben das bemerkt, was bei dem ersten Verzeichniß angeführt wurde, und bei Trisanku heißt es: „daß er, wegen seiner Wahrhaftigkeit mit dem Körper zum Himmel gegangen sei," was mit dieser Sage, wie sie in den Büßungen Wiswamitras vorkommt, nicht übereinstimmt. Asamanscha wird „ein böser Sohn" genannt „den sein noch le-

1) Ramayuna. Vol. III. p. 454 etc.

bender Vater vertrieb," und den Thron seinem Enkel Angsuman gab. Diese Abweichungen machen das Geschlechtsregister nicht verdächtig, im Gegentheil scheinen sie eine Art von kritischer Sichtung zu verrathen.

Sehr zu ihrem Vortheile unterscheiden sich diese Geschlechtstafeln, wenn man sie mit denen vergleicht, welche der Bhagavat-Purana von demselben Herrscherstamme mittheilt. Die Namen sind dort, ohne alle Rücksicht auf die Geschlechtsfolge durcheinander geworfen, einige fremde Namen eingeschaltet, und manche mythische Sagen, welche auch in den Episoden des Ramayana vorkommen, eingewebt; doch sind diese oft sehr abweichend, und sichtbar aus ganz andern Quellen geschöpft. Einige dieser Abweichungen sind geschichtlich nicht unwichtig; das Menschenopfer des Ambarisa, des dreißigsten Königs, wird im Ramayana sehr dichterisch erzählt. Sunasepha, der Sohn des Brahmans Ritschika, das erkaufte Opfer, wendet sich an Wiswamitra um Rettung; dieser wendet sich wieder an seine hundert Söhne, und verlangt: daß einer von ihnen sich statt Sunasephas opfern lassen solle, und da sich alle weigern, verwandelt er sie durch einen zornigen Blick in Asche, und lehrt dem Jüngling ein Gebet aus dem Weda, das er absingt, da er schon gebunden am Altar steht, und Indra, dem das Opfer geweiht war, eben erscheint, um seinen Theil zu empfangen; aber durch die Kraft des Gebets bewogen wurde, den Jüngling nun selbst zu retten. In dem Purana heißt der König, der das Opfer bringen will, Aritschandren, und ist der zwölfte. Von der Befreiung des Jünglings heißt es bloß: „er fand Mittel das Mitleid der Priester zu erregen und entging diesem gewaltsamen Tode" [1]). Wil-

1) Asiat. Originalschriften, B. I. S. 153. Die Sage von diesem Opfer wird sehr verschieden erzählt. In Manus Gesetzbuch wird davon gesagt: „Als Adschigarta Gefahr lief Hungers zu sterben, war er im Begriff seinen eigenen Sohn (Sunasepha genannt) dadurch zu vernichten, daß er ihn für einige Stücke Vieh verkaufen wollte. Doch er machte sich keines Verbrechens schuldig, da er nur ein Mittel ausfindig machen wollte, sich vom Verhungern zu retten." Gesetzb. X. S. 105. Adschigarta —

ford hat in seiner Geschlechtstafel, die er seiner Versicherung nach mit der größten Treue und ohne alle Aenderungen aus mehreren Quellen, vorzüglich aus dem Wischnu-Purana gezogen, dieselben Namen und in derselben Ordnung aufgeführt, wie sie der Ramayana mittheilt [1]; und wir sehen keinen Grund der hinreichend wäre die Aechtheit dieser Geschlechtstafel in Zweifel zu ziehen.

Wenn wir nun diese Namen und Reihenfolge von Königen als geschichtliche Ueberlieferung annehmen, so versteht sich von selbst, daß dies nicht auf alle die Sagen ausgedehnt werden kann welche in den mythischen Erzählungen an diese Namen geknüpft sind. Wenn alle Nachrichten der Hinduschriftsteller uns zwingen Rama und Krisna als geschichtliche Personen und glückliche Eroberer zu betrachten, so wird die Folge zeigen, wie die Sagen, welche an ihre Personen und ihre Thaten geknüpft sind, bei den Buddhisten als Sagen vom Buddha galten, und als Buddhasagen zum Theil wenigstens älter sind als Krisna. Diese Wundersagen, welche nach und nach sich ausbildeten, heftete jedes Volk an die Namen seiner Heroen, ohne daß diese deswegen aufhören geschichtliche Personen zu sein.

Sehen wir auf die Geschlechtstafel der Könige von Ayodhya zurück, und rechnen mit Herodot auf drei Geschlechtsfolgen hundert Jahre, so machen die fünf und dreißig Glieder von Ikswaku, oder der Gründung des Reichs von Ayodhya bis auf Rama eintausend einhundert sechs und sechzig,

---

im Ramayana heißt er Ritschika — hätte also den Sohn nicht wirklich verkauft, sondern nur in Hungersnoth verkaufen wollen. Nach dem Ramayana verkauft er ihn wirklich für Gold und Perlen in Menge, und hunderttausend Kühe, ohne daß einer Hungersnoth dabei erwähnt wird; und Ramayuna, Vol. III. p. 430 verkauft der Vater den Sohn zum Opfer an den König aus Geiz und Begier; auch nach dem Bhagavat-Purana verkauft er ihn für Geld. Es scheint, daß spätere Brahmanen die Thatsache, welche nach den Begriffen der jüngern Zeit ihren Stamm entehrte, zu mildern suchten.

1) As. Res. Vol. V. p. 41.

oder nach dem zweiten Geschlechtsregister eintausend einhundert Jahre. Bei der Lebensart der Hindus und der Mäßigkeit die dies Volk von jeher ausgezeichnet hat, sind hundert Jahre auf drei Geschlechtsfolgen gerechnet, keineswegs zu viel. Der Engländer Hardwicke erzählt in seiner Reise, welche er 1796 nach Sirinagur — einem Staat in den Thälern der Vorgebirge des Himavat — machte, daß der Radscha von Sirinagur ihm eine Uebersicht der Geschichte seines Landes, und eine Stammtafel von sechzig seiner Vorfahren mittheilte [1]). Anfänglich herrschten hier in den verschiedenen Thälern zwei und zwanzig Häuptlinge oder Radschas unabhängig neben einander; dann kam ein Fremder aus Ahmenabad, nahm bei einem derselben Dienste, verschaffte sich einen Anhang, und unterwarf sich das ganze Gebirgsland. Sein Name war Sedsche Dhund, und seine Nachkommen herrschten neunhundert Jahre, doch war von ihnen und ihren Thaten nichts mehr bekannt. Darauf kam Adschey Paal zur Regierung, von welchem der jetzige Radscha in gerader Linie abstammt, und der ein und sechzigste Nachfolger ist. Bei den Namen der sechzig Vorfahren waren die Regierungsjahre genau bemerkt; die kürzeste Regierungszeit dauerte zwei und ein halbes, die längste ein und achtzig Jahre, und die Summe der sechzig Regierungen bei denen immer der Sohn dem Vater nachfolgte, betrug zweitausend achthundert vier und siebzig Jahre, wobei also über sieben und vierzig Jahre auf eine Geschlechtsfolge fallen. Das dünkt uns freilich sehr unwahrscheinlich; allein wir können jene, so höchst einfach und mäßig lebenden Menschen, nicht mit dem Maßstabe messen, der von Völkern hergenommen ist, bei denen ein Theil durch Schwelgerei, ein anderer durch Mangel und harte Arbeit sein Leben verkürzt. Wir nehmen daher ohne Bedenken auf drei Geschlechtsfolgen hundert Jahre, und folglich von der Gründung von Ayodhya bis Rama (mit dem ein wichtiger Abschnitt nicht allein in der Geschichte dieses Staats, sondern der Hindus überhaupt beginnt, da mit

1) As. Res. Vol. VI. p. 338.

ihm die Zeit der Eroberungen und der vielseitigern Ausbildung des Volks überhaupt ihren Anfang nimmt), einen Zeitraum von eintausend einhundert sechs und sechzig, oder in der geraden Zahl eintausend einhundert Jahren an. Ayodhya erscheint in allen Sagen, wo nicht als der älteste, doch als einer der ältesten Staaten der Hindus. Denn wenn der kleine Gebirgsstaat von Sirinagur auch älter angegeben wird, und seiner Lage nach auch wohl war, so verschwindet er doch in der Geschichte des Volks ganz.

Von den übrigen Geschlechtstafeln welche der Ramayana mittheilt, reicht keine so weit hinauf als die der Ikswakus. Am nächsten steht ihr die der Könige von Mithila; sie enthält folgende Glieder: 1) Nimi. 2) Mithi. 3) Dschanaka. 4) Udasasu. 5) Nandiwardhana. 6) Suktu. 7) Dewarata. 8) Wrihadratha. 9) Mahawirya. 10) Sudhriti. 11) Drisiaketu. 12) Haryasewa. 13) Maru. 14) Prasidaka. 15) Kirttiratha. 16) Dewa-mirha. 17) Wibhunda. 18) Andhaka. 19) Kritikata. 20) Kritiroma. 21) Swarnaroma. 22) Hraswaroma. 23) Dschanaka. Diese drei und zwanzig Glieder füllen eine Zeit von etwa siebenhundert sechs und sechzig Jahren, und das Reich Mithila (welches seinen Namen von Mithi, seinem zweiten Beherrscher hat) ist also über dreihundert Jahre später gegründet als Ayodhya. Die Stammtafel ist mit eben der Einfachheit abgefaßt als die vorige, die Namen sind mit eben so kurzen Lobsprüchen und der Bemerkung begleitet, daß immer der Sohn dem Vater folgte. Nimi ist hier der erste des Geschlechts, ohne daß über seine Herkunft etwas gesagt wird. Im Bhagavat-Purana wird er ein Sohn Ikswakus genannt. Diesem werden hier hundert Söhne gegeben, davon aber nur drei: Wigukschi, Nimi und Danden genannt; von den übrigen sollen fünf und zwanzig in östlichen, fünf und zwanzig in westlichen, und die andern in andern Ländern regiert haben [1]). Der Verfasser führt dabei augenscheinlich alle Radschas der östlichen Stämme, welche nach-

1) Asiat. Originalschriften, B. I. S. 149.

her Kinder der Sonne genannt wurden, ohne auf wirkliche Abstammung oder Zeitrechnung Rücksicht zu nehmen, was uns noch oft vorkommen wird, auf Ikswaku zurück; die Zahl hundert bedeutet überall in solchen Verbindungen nur viele [1]). So viel ist gewiß, daß der Verfasser des Ramayana von der Verwandtschaft der beiden Königshäuser nichts wußte, er hätte sie sonst nothwendig erwähnen müssen.

Die Familie der Wisala-Ikswakus, deren Geschlechtstafel mitgetheilt wird, ist noch jünger. Wisala, der die Stadt erbaute und das Reich gründete, wird ein Sohn Ikswakus genannt. Es ist Sprachgebrauch der alten Hinduschriftsteller überhaupt, den Abkömmling eines berühmten Mannes den Sohn desselben zu nennen, so viele Glieder auch immer dazwischen liegen mögen, und so wird auch hier durch den Stammvater das Geschlecht überhaupt nur bezeichnet. Der Bhagavat-Purana läßt den Wisala erst im siebzehnten Gliede von Ikswaku abstammen [2]). Der Ramayana führt folgende Glieder der Familie auf: 1) Wisala. 2) Hematschandra. 3) Sutschandra. 4) Dhumraswa. 5) Srindschaya. 6) Swarnasthiri. 7) Krisaswa. 8) Soma-datta. 9) Dschanamedschaya. 10) Pramati. Dieser letzte ist eben der König, welcher die Reisenden gastfrei aufnimmt [3]). Diese zehn Glieder geben einen Zeitraum von etwa dreihundert dreißig Jahren. Wiswamitras Geschlecht trägt der Priester Satananda vor [4]). Kusa, der Sohn Brahmas ist Stifter desselben. Sein Sohn war Kusanabha; dessen Sohn Gadhi, der Vater Wiswamitras. Hier zeigt sich eine große Schwierigkeit. Wiswamitra,

1) So hat Wiswamitra in der Episode seiner Büßungen erst acht Söhne; dann hundert die für ihn kämpfen und bis auf einen in der Schlacht fallen, dann verbrennt er im Zorn hundert Söhne Wasischthas; dann hundert eigene Söhne. Wenn hier auch nur geistige Söhne gemeint sind, ist die Bedeutung von hundert doch klar.

2) Asiatische Originalschriften, B. I. S. 144.

3) Ramayuna. Vol. I. p. 427.

4) Daselbst, Vol. I. p. 453.

der Lehrer und Führer Ramas hat nur drei Ahnen; in der Fortsetzung der Erzählung von Wiswamitras Büßungen, welche diesem Priester in den Mund gelegt ist, wird er als Zeitgenosse des Trisanku dargestellt, welcher acht und zwanzig Geschlechtsfolgen vor Rama lebte. Den Hindu macht dieser Widerspruch nicht verlegen, da er seine Heiligen 100,000 Jahre und länger leben läßt; daher findet man in den Gedichten die wunderlichsten Zusammenstellungen, und berühmte Männer treten überall auf, wo man die Darstellung ihres Charakters zweckmäßig findet, ohne daß man dabei auf ihre wirkliche Lebenszeit die geringste Rücksicht nimmt. So konnte Wiswamitra im Ramayana als Zeitgenosse Ramas aufgeführt werden, obwohl er lange todt war; aber auch umgekehrt, konnte er als wirklicher Zeitgenosse in ein früheres Alter zurückgesetzt werden. In gegenwärtigem Falle scheint das Urtheil nicht schwierig zu sein, da jene Episode, welche ihn in eine so frühe Zeit setzt, ein später eingeschaltetes, allegorisch-ethisches Gedicht ist — wie nachher erwiesen werden wird — in welchem historische Nachrichten gar nicht zu suchen sind.

Aus diesen Geschlechtstafeln, und dem verschiedenen Alter welches den Geschlechtern beigelegt wird, lassen sich manche geschichtliche Folgerungen herleiten. Der Stammvater einer Königsfamilie wird immer als der Erbauer einer Hauptstadt und Gründer eines damit verbundenen Reiches bezeichnet. Dies kann man sich nur auf zwei Wegen als möglich vorstellen. Entweder das Volk ist in der Gegend, wo diese Städte erbaut und diese Reiche gegründet werden, ursprünglich einheimisch, und hat sich aus einem rohen Naturstande so weit emporgebildet, daß es in größere, gesellige Verbindungen zusammentritt, und sich, freiwillig oder gezwungen einem Oberhaupte, das wahrscheinlich aus dem mächtigsten Familienhaupte hervorging, unterwarf; oder das Volk hatte diesen Grad der Bildung bereits in einer andern Gegend erlangt und wanderte unter seinen Führern in diese Länder ein, wobei die Erbauung und Begründung der Städte und Reiche eben so erfolgen mußte. Die Folge wird zeigen: daß der zweite Fall hier der

wirkliche ist, auch wird die Gegend deutlich werden, woher diese Einwanderer kamen. Die erste Niederlassung wurde am Sarayu, unter Ikswaku zu Ayodhya gegründet; später ließ der Häuptling Nimi mit seinen Leuten in Mithila sich nieder; Wisala ging von Ayodhya aus, und noch später überschritt Kusa den Ganges, und seine Söhne erbaueten dort, wie schon oben erzählt wurde, jeder eine Stadt und stiftete ein eignes Reich. Der Zeitraum zwischen der ersten Niederlassung in Ayodhya, bis zu dieser letzten unter Kusa beträgt über tausend Jahre. Die eingewanderten Volkshaufen konnten daher anfangs wohl nicht zahlreich sein; lange fanden sie auf dem linken Gangesufer Platz; aber schnell mußte in dem herrlichen Lande die Bevölkerung sich mehren, man setzte nun über diesen Strom gegen Süden; hier traten ihnen aber die Riesenvölker feindlich entgegen; der Kampf begann und erbaute Städte wurden wieder zerstört, bis endlich Rama und Krisna als Sieger auftraten.

Den Zeitraum von der Gründung von Ayodhya bis Rama, können wir also ziemlich bestimmt auf eintausend einhundert Jahre setzen; könnten wir nun ferner den Zeitraum von Rama bis Wikramaditya, oder Sukkadits Tod eben so ausmitteln, so würden wir allerdings im Stande sein, von der Geschichte der östlichen Hindustaaten wenigstens einige Hauptumrisse zu geben; allein hier häufen sich die Schwierigkeiten auf eine, für jetzt nicht zu hebende Weise. Zwar fahren die Puranas fort Geschlechtstafeln zu liefern, aber auf so verworrene Weise, daß — so weit sie uns bekannt sind — darauf wenig zu bauen ist. In fast allen Versuchen diese Aufgabe zu lösen, welche in den As. Researches enthalten sind, ist Buddha als ein Hauptpunkt aufgestellt, weil man die Zeit seiner Erscheinung mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmen zu können glaubt. Wir werden aber zeigen daß Buddha, als Avatar des Wischnu, wie er hier genommen wird, gar keine geschichtliche Person, sondern eine, von den Buddhisten entlehnte, mythische Idee ist. Der Buddha, oder Fo der Chinesen scheint allerdings eine geschichtliche Person zu sein, und

die vier chinesischen Schriftsteller welche De Guignes benutzte, und die Quellen aus welchen Kämpfer seine Nachrichten in Japan zog, mögen ganz recht haben, wenn sie behaupten: derselbe sei 1027 vor unserer Zeitrechnung geboren; eben so schenken wir den Dschainas vollen Glauben, wenn sie den Tod ihres letzten Buddha 663 vor Christus, und den Siamesen, Maramas und Singalesen, wenn sie den Tod ihres Buddha 544 Jahr vor jenen Zeitpunkt setzen. Aber auch angenommen, der Wischnuavatar Buddha bei den Brahmanen läge einer dieser Buddhas zum Grunde, welcher sollte es sein? Fällt nun aber aus jenen Berechnungen der Zeitpunkt des Buddha weg, so fehlt eins der Hauptglieder, auf welche man baut.

Eine ungefähre Bestimmung des Zeitalters, in welchem Rama lebte, ließe sich vielleicht aus folgenden Umständen ableiten. Wir haben im vorigen Abschnitt gesehen, daß der, mit den Wedas überlieferte Kalender etwa 1400 Jahre vor unserer Zeitrechnung verfaßt ist; wir haben ferner die Nachricht, welche die Brahmanen Holwell mittheilten, angeführt: daß die Wedas 1600 Jahre vor jenem Zeitpunkt bekannt gemacht seien, was damit, wenn man unter Bekanntmachung die schriftliche Sammlung der einzelnen Stücke, und Bestimmung derselben für den Gottesdienst versteht, sehr übereinstimmt. Nun finden sich unter den Verfassern des Ritsch zwar ältere Namen, als Dschamadagni u. s. w. aber die vorzüglichsten Verfasser sind Wiswamitra, Wasischtha, Agastya, Wamadewa u. s. w., welche alle im Ramayana als wirkliche Zeitgenossen des Rama vorkommen. Diese müssen aber nothwendig älter als jene Sammlung der Wedas und der auf die in denselben bestimmten Feste sich beziehende Kalender angenommen werden, und so muß denn auch Rama mit ihnen wenigstens 1600 Jahre vor unserer Zeitrechnung gesetzt werden. Das Mißliche und Ungewisse in dieser Bestimmung entgeht uns keineswegs, wir wissen aber nichts Besseres an die Stelle zu setzen. Wilford nimmt diese Zeitbestimmung gleichfalls, obwohl nach ganz unzureichenden Gründen an [1]).

1) As. Res. Vol. V. p. 241.

Wollte man auf das Geschlechtsregister des Bhagavat-Purana einigen Werth legen, so zählt es von Rama bis zum Erlöschen des Geschlechts acht und sechzig Glieder, wodurch, angenommen der letzte, hier Sumutren genannt, sei eins mit Wikramaditya, Rama sechshundert Jahre früher gesetzt werden müßte; allein die Abweichungen dieser Stammtafel vor Rama, von der glaubwürdigern des Ramayana, machen sie auch hier ungewiß [1]).

Ein zweiter, wichtiger Zeitpunkt, sowohl für die Geschichte der Hindus überhaupt, als für die westlichen Reiche insbesondere, ist der, in welchem Krisna als Eroberer auftrat. Daß er später als Rama gesetzt werden müsse, darüber sind alle Hinduschriftsteller einig; damit ist aber noch wenig gewonnen. Wir müssen hier die Sagen des Ramayana auf eine kurze Zeit verlassen, und uns zu dem Bhagavat-Purana und den Auszügen Poliers aus dem Maha-Bharata wenden. Polier beginnt das Geschlecht der Herrscherfamilien in Brahmaschari, der Kurus (Koros) und Yadus mit Dschudschad, dem „ersten Beherrscher Indiens" [2]). Der Bhagavat-Purana steigt aber noch zwei Glieder höher hinauf; Dschudschad wird hier Eyadien genannt; sein Vater Nahusa und sein Großvater Eyen. Es werden noch zwei mythische Namen vorgesetzt: Buden (Buddha) und der Mond [3]), welche hier nicht in Betracht kommen, doch werden wir Nahusa weiterhin näher kennen lernen. Die weitern Angaben dieses Purana sind voller Widersprüche. In der Familie des Kuru zählt er bis auf Bharata zwanzig Glieder, von hier bis auf die Pandus noch dreizehn — doch herrscht hier manche Unbestimmtheit — also im Ganzen drei und dreißig [4]). Dagegen nennt Krisna den Yud, den ältern Bruder des Kuru, seinen vierzehnten Ahn [5]). Mag diese Zahl ein Fehler der

1) As. Orig. Schriften. B. I. S. 158.

2) Mythol. des Indous. Vol. I. p. 399.

3) As. Orig. Schriften. B. I. S. 115.

4) Daselbst, B. I. S. 160.

5) Daselbst, B. I. S. 198.

Uebersetzungen sein; wir können ihn nicht verbessern! Wilford zählt in der schon angeführten Geschlechtstafel von Nahusa bis zu den Pandus vier und vierzig Glieder; bis zu Basdayo, dem Vater Krisnas aber funfzig. Dieser Unterschied von sechs Gliedern in zwei neben einander hinlaufenden Linien eines Stammes, macht die Angaben verdächtig, weil man nicht einsieht, warum die Kurus länger gelebt haben sollten wie die Yadus. Sind die Glieder aufwärts von Krisna unbestimmt, so sind sie es abwärts noch mehr, und führen zu keiner haltbaren Bestimmung. Dürfte man aber dem prophetischen Anhange des Bhagavat-Purana einiges Zutrauen schenken, so ließe sich daraus auf einem andern Wege eine Bestimmung ableiten [1]). Von Krisna bis Parikschitu fällt eine Geschlechtsfolge also: 33 Jahre. Parikschitus Nachkommen herrschen ungestört: 138 Jahre. Den letzten ermordet sein Minister und setzt seinen eigenen Sohn auf den Thron, und dessen Nachkommen herrschen 150 Jahre; dann wirft ein Abkömmling des Parikschitu diese Familie wieder vom Throne und seine Nachkommen herrschen 360 Jahre; dann bemächtigt sich ein Miterbe des Throns, und dessen Nachkommen herrschen noch 100 Jahre; dann folgen Sudrakönige. Diese Jahre zusammen machen 781. Da der letzte König, auf den die Sudras folgen wohl kein anderer als Sukkadit sein kann, dessen Tod 79 Jahre nach Christus fällt, so fiele Krisna 702 vor unsere Zeitrechnung. Nähmen wir nun aus den verschiedenen Angaben der aufsteigenden Glieder von Krisna bis Nahusa 42 als Mittel, so würde die Gründung von Hastnapur durch Dschudschad etwa 2100 vor Christus fallen, welches uns aber in Bezug auf die Gründung von Ayodhya, welche nach den obigen Angaben wenigstens 2700 Jahre vor diesen Zeitpunkt gesetzt werden muß, zu wenig scheint, da die Einwanderung der östlichen und westlichen Stämme schwerlich so weit aus einander liegen kann.

Buchanan setzt nach den Angaben des Ayen Akbery Krisna 248 Jahr vor Christus; seine Rechnung ist aber ganz will-

1) As. Orig. Schriften. B. I. S. 203 u. s. w.

kürlich. In Kaschmir sollen bis auf Sultan Akber 159 Könige geherrscht haben, und der zweite derselben ein Zeitgenoß Krisnas gewesen sein. Bei den Namen der ersten Könige fehlen die Regierungsjahre, doch werden im Ganzen ungeheure Zeiträume angesetzt; die letzten zwei und funfzig Könige sollen aber nur 504 Jahre regiert haben. Davon nimmt Buchanan den Maßstab für alle vorhergehenden, und rechnet auf jeden zehn Regierungsjahre [1]), welches offenbar zu wenig ist. Es läßt sich hier gar keine Rechnung anlegen, ohne Irrthümer aller Art befürchten zu müssen. Herrschten jene 159 Könige nach einander, oder zuweilen auch neben einander? Blieb die Herrschaft lange in einer Familie, wo der Sohn dem Vater folgte, oder wechselten die Familien mit den einzelnen Herrschern? Ohne Beantwortung dieser Fragen läßt aus jenem Verzeichniß sich keine Bestimmung der Zeit ableiten.

Die Ergebnisse unserer Untersuchung weichen sehr von den Bestimmungen in manchen frühern Versuchen der Art ab. Am nächsten stehen sie einigen Bestimmungen Bentley's, welcher versuchte die Geschichte der Hindus nach ihren ältern und neuern chronologischen Systemen zu ordnen [2]). Nach dem erstern setzt er Dschudschad 1900 vor Christus, also 855 Jahre nach Ikswaku, was uns unrichtig scheint; eben so wenn er Rama zwischen elf und zwölfhundert Jahr vor unserer Zeitrechnung annimmt. Manu und Ikswaku sind hier gar nicht bemerkt, welches zu beweisen scheint, daß Bentley den Ramayana bei seiner Arbeit gar nicht benutzte. Nach dem neuern System setzt er beide Namen 3878 Jahre vor Christus, aber bloß dem System zu gefallen, ohne allen geschichtlichen Grund. Noch mehr weichen die Angaben ab, welche W. Jones in seiner Abhandlung über die Chronologie der Hindus aufstellt [3]). Manu, den Vater des Ikswaku setzt er 4000; Rama 2029; Buddha 1027 Jahre vor

1) Holwell's histor. Nachrichten. S. 193.

2) As. Res. Vol. VIII. p. 244.

3) As. Res. Vol. II. p. 111.

Christus. W. Jones schöpfte seine Angaben nicht selbst aus den Quellen, sondern verließ sich, wie er selbst sagt, auf ein Werk des Radhakanta Sarman, das den Titel führt: Erklärungen der Puranas [1]). Nach den Beispielen welche Jones anführt [2]), beweiset der Verfasser in seinen Erklärungen wenig Urtheilskraft; er hatte aber, „mit dem größten Fleiß" die Geschlechtsregister aus den Puranas gezogen, und diese legte Jones seiner Arbeit zum Grunde. Wie Radhakanta aber bei diesem Geschäft verfuhr, läßt sich aus der Stammtafel der Könige von Ayodhya deutlich zeigen. Er zählt von Ikswaku bis Rama fünf und funfzig Glieder, also zwanzig mehr als der Ramayana. Allein dieser führt eine Nebenlinie der Ikswakus in Wisala auf von zehn Gliedern; diese sind hier, wie einige Namen deutlich darthun, in die Hauptlinie eingeschoben. Das Verzeichniß Radhakantas soll, nach Jones Versicherung, alle Könige aus den Kindern der Sonne enthalten, und es ist höchst wahrscheinlich, daß der Verfasser bei Anfertigung desselben an eine chronologische Anordnung, oder genaue Geschlechtsfolge gar nicht einmal dachte; es war ihm nur um alle Namen der Könige zu thun, welche zu den Sonnenkindern gehörten; für das eigentlich Geschichtliche bei solchen Arbeiten, haben die Hinduschriftsteller gar keinen Sinn; auch die Stammtafeln des Ramayana, wie die noch jetzt fortgeführten Stammtafeln, haben keinen Bezug auf eigentliche Geschichte. Nicht die Jahre der Dauer einer Regierung, oder eines Reichs will man dadurch andeuten, sondern die Abstammung einer Person aus einem alten, berühmten Geschlecht; der Sohn erscheint dabei durch den übertragenen Ruhm der Ahnen geadelt. Außer diesen unrichtig aufgefaßten, und nach dem System der vier Weltalter geordneten Genealogien, wurde Jones noch durch eine andere vorgefaßte Meinung geleitet. Er fand zwischen manchen Sagen der Hindus und den Nachrichten des Moses, viel Uebereinstimmendes; und versuchte

1) As. Res. Vol. II. p. 119.

2) Daselbst, Vol. II. p. 122. 126 u. s. w.

nun: ob nicht beide sich chronologisch vereinigen ließen? Er nennt seinen Versuch selbst nur eine Hypothese, welches aber von manchen Nachfolgern übersehen wurde, die seinen Angaben mehr Werth beilegten, als er selbst. Nach dieser Hypothese wird nun der erste Manu: Adam; der zweite: Noah; der Riese Hiranyakasipa: Nimrod; der Riese Bali: der babylonische Bel u. s. w. Die Jahrzahlen bequemen sich, bei den verworrenen Angaben der Puranas, leicht nach Isaac Newton's System. Noch zuversichtlicher erweitert der, von allem geschichtlich-kritischen Sinn entblößte Wilford diese Ansicht. Ihm ist Manu: Adam; Nahusa: Noah; Dharma-Radscha der Minos, Tschandra-Gupta der Sandrakottus der Griechen, und endlich Salbahan Christus selbst. Das Unhaltbare solcher Hypothesen erst zeigen wollen, wäre die überflüssigste Arbeit von der Welt.

Es schien uns bedenklich, auf die künstlichen chronologischen Systeme der Hindus Rücksicht zu nehmen, weder auf das frühere der vier Weltalter, noch das jüngere der Manwantaras, welche Bentley in Zeiträumen zwischen drei bis vierhundert Jahren fortlaufen, und 3878 vor unserer Zeitrechnung beginnen läßt [1]). Die Geschichte wird dabei, ohne auf ihren natürlichen Zusammenhang zu sehen, nach Systemen geordnet, die ihr fremd sind, und eben dadurch verfälscht. Wollen wir in die Geschichte der Hindus mehr Licht bringen, so müssen wir, ohne auf ihre chronologisch-astronomischen Systeme Rücksicht zu nehmen, und ohne nach den mosaischen Angaben ordnen zu wollen, nach denselben kritischen Grundsätzen verfahren, nach denen wir unsere Geschichte bearbeiten. Freilich mangeln uns hier die Quellen noch sehr; doch steht zu erwarten, daß bei der immer steigenden Theilnahme, welche die Literatur jenes Volkes einflößt, diesem Mangel bald abgeholfen werden wird.

Suchen wir nun, diesen Gesichtspunkt festhaltend, das Geschichtliche auf, was im Ramayana in Sagen an die Herr-

1) As. Res. Vol. VIII. p. 195.

schergeschlechter, und die Länder welche sie beherrschten, geknüpft ist. Vier Begebenheiten werden erzählt, die unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Bei der ersten müssen wir ausführlicher sein, wie bisher, weil sie nicht allein für die älteste Geschichte des Volkes selbst, sondern auch in Bezug auf die Anwendung der alten Sagen auf die Geschichte überhaupt von großer Wichtigkeit ist. Sie ist an einen alten Mythus geknüpft, den wir der Verständlichkeit wegen mittheilen müssen; wir nehmen ihn aus dem Ramayana, in welchem er ganz einfach erzählt wird. Wiswakarman (der Bildner der Götter) heißt es, hatte zwei Bogen verfertigt. Einen davon gaben die Himmlischen dem Siva, den andern Wischnu. Die Bogen waren in ihrem Stoffe, wie an Größe und Gestalt völlig gleich. Im Scherz frugen die Himmlischen Brahma: welcher von beiden Bogen wohl der stärkere wäre? Ihnen zu gefallen, veranlaßte Brahma einen Streit zwischen Wischnu und Siva. Der Kampf war fürchterlich; aber Wischnu Sieger, und er und sein Bogen wurden als die Stärkern erkannt. Wischnu schenkte in der Folge seinen Bogen dem Ritschika, einem Sohne des Brighu; und dieser hinterließ ihn seinem Sohne Dschamadagni [1]). Siva schenkte seinen Bogen, nachdem er damit unter den Göttern bei dem Opfer des Dakscha, eine große Niederlage angerichtet hatte dem Dewa-rata, dem ältesten Sohne des Nimi, ersten Königs von Mithila [2]); in dessen Familie dieser Bogen aufbewahrt wird [3]). So erklärt die Mythe den Ursprung von zwei göttlichen Bogen, welche in zwei Geschlechtern, einem

1) Ramayuna. Vol. I. p. 617.

2) Dewa-rata wird hier der älteste Sohn Nimi's, und zwar von Dschanaka selbst genannt, der ihn bald nachher zum sechsten Gliede in der Geschlechtstafel macht. Es tritt hier der schon oben erwähnte Fall ein, der im Ramayana noch öfter vorkommt, daß der Name eines minder berühmten Nachkommens wie hier des Suketu, des Vaters des Dewa-rata, mit dem Namen seines Ahnherrn vertauscht wird, was zu manchen geschichtlichen Irrungen führen kann.

3) Ramayuna. Vol. I. p. 548.

königlichen und einem brahmanischen als Heiligthümer galten, und an welche die folgende Sage von Parasu-Rama, d. i. Rama mit der Keule (seiner Lieblingswaffe) und selbst zum Theil die Sage von Rama-Tschandra geknüpft sind.

Die Sage von Parasu-Rama erzählt der Ramayana so: Dschamadagni machte keinen Gebrauch von Waffen, sondern lebte in der Einsamkeit und beschäftigte sich mit religiösen Uebungen [1]); wurde aber von einem schlecht gesinnten König, mit Namen Ardschna, ermordet. Um den Tod seines Vaters zu rächen, ergriff sein Sohn, Parasu-Rama, den ererbten Götterbogen, bekämpfte damit die Kschatras (Kriegerkaste) und tödtete nicht allein die, welche an dem Tode seines Vaters Schuld waren, sondern rottete, wie er sich rühmt, die Kschatras von Geschlecht zu Geschlecht aus, und eroberte endlich die ganze meerumgürtete Erde. Nun ließ er sich besänftigen, legte die Waffen nieder, gelobte die Kschatras nicht weiter zu verfolgen, übergab die Erde dem Kasyapa [2]) zu beherrschen, und ging zum Berge Meru wo er strenge Büßungen übte, und dadurch, wie alle großen Büßer, sich übermenschliche Kräfte erwarb [3]). Während dieser Zeit wurde Rama, der Sohn Dasarathas in Ayodhya geboren, und in Mithila herrschte Dschanaka, um dessen schöne Tochter Sita alle benachbarten Könige warben; aber nur dem sollte sie zu Theil werden, der den Götterbogen spannen würde; doch keiner vermocht' ihn zu bewegen. Nun kam, von Wiswamitra geleitet, Rama, als Avatar des Wischnu nach Mithila, um seine Kraft zu versuchen. Achthundert Männer brachten den Bogen; aber Rama hob ihn leicht mit einer Hand in die Höhe und zog die Sehne so gewaltig an, daß der Bogen zerbrach und mit einem Gekrach zur Erde fiel, als ob Ge-

---

1) Er wird als Verfasser mehrerer Hymnen des Ritsch genannt.

2) Kasyapa gehört zu den Urvätern; viele Brahmanen leiten ihren Ursprung von ihm her, und so scheint er hier statt ihrer genannt zu sein.

3) Ramayuna. Vol. I. p. 617.

birge einstürzten. Rama erhielt nun die schöne Sita, und machte sich mit ihr auf den Weg nach Ayodhya.

Diese That hörte Parasu-Rama auf dem Meru, und da der junge Rama ein Kschatra von Geburt war, fürchtete er für die Brahmanen, ergriff seinen Bogen und seine Streitart und eilte ihm nach. Er kam mit alle der übermenschlichen Kraft ausgerüstet, welche er durch seine Büßungen erworben hatte, glich mehr einem Gott als einem Menschen, und setzte alle Begleiter Ramas in Furcht und Schrecken. Er habe gehört, sagt er, daß der junge Rama den Bogen des Siva zerbrochen habe; hier sei Wischnus stärkerer Bogen; vermöge er den zu spannen und den Pfeil auf ein bestimmtes Ziel zu schießen, so wolle er ihn des Kampfes würdigen. Lächelnd nahm Rama den Bogen, legte den schrecklichen Pfeil darauf und sagte: „Ich habe die furchtbaren Thaten gehört, die du vollbracht hast, den Tod deines Vaters zu rächen; ich tadle dies nicht. Kschatras ohne Tapferkeit und Stärke hast du vernichtet; aber überhebe dich nicht o Sohn Brighus, dieser wilden Thaten wegen! Sieh meine Stärke und meine Bravheit und sei Zeuge von der Kraft eines Kriegers! Doch du bist Brahman, ein Gegenstand meiner Verehrung, und ich will diesen verderblichen Pfeil nicht auf dich richten; aber die Gewalt, die du durch strenge Büßungen erworben hast, will ich durch diesen flammenden Pfeil von dir nehmen!" Nun starrte Parasu-Rama ihn an; sein Muth erlosch, und er erkannte in seinem Gegner eine Avatar des Wischnu. Demüthig flehte er: ihm nur so viel Kraft als Frucht seiner Buße zu lassen, daß er ein gegebnes Wort lösen und sich von der Erde entfernen könne [1]). Rama schoß den furchtbaren Pfeil ab, und der Sohn Dschamadagnis verlor alle seine Kräfte, bis auf die: sich an einen Ort

1) Erde, bedeutet hier, wie an sehr vielen Orten, die Länder der Hindus und ihrer Nachbaren, im Gegensatz des Meru, als des Sitzes der Götter.

auf dem Berge Mahendra begeben zu können. Alle Himmlischen freuten sich ihn so bestraft zu sehen [1]).

Sehen wir nun dieselbe Sage, wie Polier sie mittheilt. Sie ist hier aus dem Gedicht: Ramein (Ramayana) Purby gezogen [2]), welches keineswegs der Ramayana des Walmiki ist, wie manche Ausleger angenommen haben; sondern wahrscheinlich das schon angeführte Gedicht des Kalidasa: Raghuwansa. Die Sage lautet hier so: Dschamadagni, ein heiliger Brahman, hatte Runka, die Tochter des Königs von Ayodhya geheirathet. Seine Schwiegermutter und seine Frau baten ihn beide um einen Sohn. Der Heilige brachte der Gottheit ein Opfer, bereitete dann jeder Bittenden ein Gericht von Reis, mit dem Versprechen: so bald sie dasselbe gegessen hätten, würde jede einen Sohn bekommen. Die Königin argwöhnte, der Heilige möchte mehr Sorgfalt auf das Gericht gewendet haben, welches er für seine Frau bestimmte, als auf das ihrige, vertauschte daher die Gerichte auf eine geschickte Weise, und verzehrte das, der Brahmanin bestimmte, so wie diese das der Königin genoß. Die Folge dieser Verwechslung war, daß der Sohn der Königin, obwohl Krieger von Geburt alle Neigungen und Tugenden eines Brahmans besaß, und sich einem stillen, beschaulichen Leben widmete; der Sohn der Brahmanin aber den Muth und alle Neigungen entwickelte, welche den Krieger bezeichnen. In dieser Einleitung, welche der alten, einfachen Sage des Ramayana hinzugefügt ist, wird derselbe Geist sichtbar, der, wie schon im vorigen Abschnitt bemerkt wurde, die Arbeiten der jüngern Dichter bezeichnet. — Dschamadagni lebte mit seiner Gattin im Walde als Einsiedler, hatte sich eine Hütte erbaut, und übte die strengsten Büßungen, während sein Sohn, Parasu-Rama heranwuchs, groß und schön wurde, und seinen kriegerischen Muth auf eine Weise entwickelte, die seinen Vater erschreckte. Aber Siva fand an dem Knaben ein so gro-

1) Ramayana. Vol. I. p. 623.
2) Mythol. des Indous. Tom. I. p. 281.

ßes Wohlgefallen, daß er den Vater bat, ihm denselben zur Erziehung zu überlassen, und ihn darauf mit zu seiner Wohnung Kailas nahm. Der Brahman und seine Gattin setzten ihre Büßungen fort, und erwarben sich die Gewogenheit aller Götter. Indra vertraute ihnen die Wunderkuh Kamdhewa an, welche aus dem Milchmeere hervorgekommen war, alle Widerwärtigkeiten abwenden und ihren Besitzer bereichern konnte. Unser Brahmanenpaar bediente sich ihrer aber nur mit der größten Mäßigkeit, und änderte nichts in seiner strengen Lebensart. Der Schwager des Brahmans, Schakawser mit Namen, jetzt König von Ayodhya, war schlecht und grausam, und unterdrückte die ganze Kaste der Brahmanen, verfolgte die Rischis und Heiligen und störte ihre Büßungen. Einst kam er auf der Jagd in den Wald, in welchem Dschamadagni wohnte, trat in seine Hütte und foderte im befehlenden Tone, nicht allein für sich, sondern für sein ganzes Gefolge Erfrischungen. Der Brahman wandte sich an die Wunderkuh, und diese schuf augenblicklich eine auf das herrlichste besetzte Tafel. Nach der Mahlzeit schenkte der Brahman dem Könige noch prächtige Kleider und sehr kostbare Kleinode. Der König, erstaunt bei dem Anblick so vieler Schätze, begnügte sich nicht damit, dieselben als Geschenke anzunehmen, sondern überzeugt, daß hier übernatürliche Kräfte wirkten, wollte er die Mittel wissen, wie der arme Büßer zu diesen mehr als königlichen Schätzen komme. Er verlangte daher gebieterisch, daß der Brahman ihn zu seinem Schatze führe. Dieser leugnete dergleichen zu besitzen, und erzählte daß Siva, der Beschützer seines Sohnes, den Indra gebeten habe, ihm die heilige Kuh abzutreten, welche eine Quelle unerschöpflicher Reichthümer sei, und nur durch ihre Hülfe habe er den König bewirthen und beschenken können. Nun befahl der König: der Brahman solle ihm diese Wunderkuh übergeben; aber dieser stellte vor, daß er das nicht könne, sie gehöre dem Indra und würde sich ohne dessen Einwilligung nicht fortbringen lassen. Voll Zorn befahl nun der König das heilige Thier mit Gewalt zu nehmen. Dreimal versuchten es seine Diener

die Kuh zu ergreifen, vermochten es aber nicht. Nun sandte er bewaffnete Haufen; aber die Kuh, welche jetzt ihre Kraft zeigte, stürzte mitten durch das Heer, schlug rechts und links alles nieder, zertrat die Krieger, erhob sich dann und kehrte zum Himmel zurück. Der König, wüthend über diese Niederlage, brachte noch ein größeres Heer zusammen, um seinen Zweck mit Gewalt zu erreichen; allein die Kuh war nicht mehr auf der Erde. Dschamadagni wurde jetzt das Opfer des Wütherichs; er ließ ihn ermorden und seine Hütte zerstören. Runka sammelte die Trümmer derselben, errichtete davon einen Scheiterhaufen, und verbrannte darauf den Körper ihres Gatten und sich selbst.

Als die Wunderkuh im Himmel angekommen war, begab sie sich zum Kailas, um dem Sohn, Parasu-Rama zu berichten, wie grausam der König seine Eltern behandele. Dieser, schon von Siva mit außerordentlichen Kräften begnadigt, eilte zu ihrer Wohnung, aber nur um den lodernden Holzstoß zu sehen. Er sammelte die Asche seiner Eltern, benetzte sie mit Thränen und faßte den Entschluß, ihren Tod zu rächen und die Kriegerkaste in ganz Indien auszurotten. Siva selbst billigte die Rache seines Schülers, machte sie ihm sogar zur Pflicht, und gab ihm seinen Bogen und seine Pfeile; ja er wandte sich an Wischnu und bat diesen: dem Parasu-Rama gegen die Krieger beizustehn. Diese Kaste hatte schon durch ihre Grausamkeiten die Aufmerksamkeit der drei großen Götter auf sich gezogen, denn sie hatte sich die Herrschaft über die Brahmanen angemaßt, und drückte dieselben auf alle Art. Die Kschatras glichen boshaften Rakschasas, und ihr Betragen war nicht mehr zu dulden. Wischnu entschloß sich daher selbst auf die Erde herab zu steigen und sie zu bestrafen; und versprach dem Siva, daß er sich in seinem Schüler Parasu-Rama verkörpern wolle, und in dem Augenblick da dieser in Ayodhya eintraf, wurde er eine Avatar des Wischnu, deren Zweck war: die Kriegerkaste zu bestrafen, und die Brahmanen wieder in ihre Vorrechte einzusetzen. Bewaffnet mit Sivas Bogen, und Avatar des Wischnu, begann Parasu-Ra-

ma seine Rache damit, daß er den Mörder seines Vaters, der ihm an der Spitze eines Heers entgegen zog, tödtete; dann ging er von Provinz zu Provinz, von Stadt zu Stadt, lieferte den Kschatras blutige Schlachten, und nach jedem Siege füllte er den großen Tanaisser (einen See) mit ihrem Blute, und opferte den Manen seiner Eltern einen Theil dieses Blutes. Nachdem er diese stolze Kaste überwunden und unterworfen hatte, bemächtigte er sich ihrer Reichthümer, weihete einen Theil derselben den Göttern, denen er feierliche Opfer brachte, und nachdem er den Rest zu guten Werken verwendet, und die Brahmanen wieder in die Herrschaft eingesetzt hatte, ging er zu Siva zurück, und setzte seine Büßungen fort. Die Kschatras aber, noch immer stolz und kriegerisch, fingen, so bald der Sieger sich entfernt hatte, von neuem an, die Brahmanen zu unterdrücken und sich der Herrschaft anzumaßen; wodurch Parasu-Rama so aufgebracht wurde, daß er, nachdem er ihnen zwanzig Schlachten geliefert und zwanzig Siege über sie erfochten hatte, sich entschloß: diese Kaste gänzlich auszurotten. Er verfolgte sie mit solcher Wuth, daß die Brahmanen selbst zum Mitleid bewogen, ihnen eine Zuflucht gestatteten, und sie, um sie vor ihrem Verfolger zu schützen in ihre Gesellschaft aufnahmen und mit sich essen ließen, was vorher nie geschahe, seitdem aber gebräuchlich geworden ist [1]).

Die einfache Sage des Ramayana ist hier zu einem reichen Gedicht ausgesponnen worden, und vergleicht man beide mit einander, so ergiebt sich ein reicher Stoff zu mancherlei Untersuchungen. Der Held in beiden, der kriegerische Brahman Parasu-Rama, der Sohn Dschamadagnis ist eine und dieselbe Person; doch, auch abgesehen von der dichterischen Ausschmückung der letztern Erzählung, stellt jede den Held auf einen ganz andern und wesentlich verschiedenen Standpunkt. Im Ramayana ist er durchaus keine Avatar des

1) Mythol. des Indous. Vol. I. p. 281.

Wischnu, ist bloßer Brahman, durch Erbschaft im Besitz des Wischnubogens, und durch strenge Büßungen im Besitz übernatürlicher Kräfte, wie die Sage sie allen strengen Büßern zuschreibt. In der zweiten Abfassung ist er zwar anfangs bloßer Mensch und Diener des Siva, allein mit dem Beginn seines Kampfes wird er eine Avatar des Wischnu. Die Veranlassung zum Zorn ist in beiden Sagen der Mord des Vaters durch einen Radscha; der Ramayana bleibt dabei stehen, und alles was der Beleidigte unternimmt, ist Blutrache, welche nach morgenländischer Sitte nicht allein den Mörder des Vaters, sondern den ganzen Stamm desselben trifft. Hier weicht die zweite Abfassung völlig ab. Jener Mord und die Rache des Sohnes sind nur Veranlassung eine große Umgestaltung aller Verhältnisse des Volks herbei zu führen. Die Brahmanen, dies wird vorausgesetzt, sind ursprünglich zur Oberherrschaft bestimmt; die Könige haben sich aber derselben bemächtigt und die Brahmanen unterdrückt. Nun steigt Wischnu selbst in einer Avatar herab, um die Krieger zu bestrafen, und da sie ihre Ansprüche auf Herrschaft fortsetzen, beschließt er sie ganz auszurotten, welches auch geschehen sein würde wenn die Brahmanen selbst sich ihrer nicht erbarmt und sie in Schutz genommen hätten. Sehen wir dabei auf das Geschichtliche im Ramayana zurück, so liegt vor Augen, daß die in der zweiten Sage enthaltenen Begebenheiten gar nicht vorgefallen sein können. Die großen, herrschenden Kschatrafamilien, von denen doch hier nur die Rede sein könnte, und namentlich werden die Könige von Ayodhya genannt, herrschen ungestört fort und die Brahmanen sind ihnen unterworfen. Unter den Königen von Ayodhya kommt keiner vor, der Schakawser heißt und von keiner Unruhe ist die Rede, welche darauf bezogen werden könnte. Absichtliche Verschweigung ist nicht anzunehmen, da des frühern Kriegs, der Niederlage und Flucht eines Ahnherrn des Rama ausdrücklich gedacht wird. Wischnu selbst, als Rama, billigt zwar, daß der Sohn für den Mord seines Vaters Rache übte, aber tadelt zugleich die wilden Thaten desselben, und

setzt hinzu: „Kschatras ohne Tapferkeit und Stärke hast du vernichtet," also nicht die berühmten Herrscher des Volks, von denen alle Sagen voll sind. Entkleidet man die Sage von Parasu-Rama und seinen Thaten, wie der Ramayana sie mittheilt, von der dichterisch-mythischen Darstellungsart, so ist nur von einer blutigen Privatrache die Rede, welche auf die Verhältnisse des Volks überhaupt und auf die Verhältnisse der Könige und Brahmanen insbesondere gar keinen Einfluß hatte. Vergleichen wir ferner diese zweite Sage mit den ursprünglichen Gesetzen und religiösen Einrichtungen des Volks, so werden wir in einem folgenden Abschnitt darthun, daß der Brahman durchaus nicht nach Herrschaft oder irgend einem Einfluß in die Regierungsangelegenheiten streben durfte, ohne die heiligsten Gesetze seiner Kaste zu übertreten, und ihm, wenn er von den Radschas unterdrückt wurde, kein anderes Schutzmittel frei stand, als Gebet und der religiöse Fluch. Woher, muß man also fragen, kommt hier die Ansicht eines Kampfs zwischen den beiden ersten Kasten um die Oberherrschaft, welcher eben durch diese Sage von vielen Geschichtschreibern als begründet genommen wird? Die ganz verschiedene Ansicht in welche der Bhaghavat-Purana die ganze Sage von Parasu-Rama stellt, scheint hier zu einigen Aufschlüssen zu führen.

Dschamadagni und sein Sohn Parasu-Rama sind auch hier dieselben Personen. Der König aber heißt Kartiaweratschunen, kehrt auf der Jagd bei dem Büßer ein, wird durch Hülfe der Kuh bewirthet und entwendet diese dem Brahman wirklich. Da Parasu-Rama dies erfährt, begiebt er sich mit seiner Keule bewaffnet [1]), nach Makscham der Residenz des Königs und fodert die Kuh zurück. Da dieser die Rückgabe verweigert, erschlägt ihn Parasu-Rama, nimmt die Kuh mit Gewalt und

1) Es verdient bemerkt zu werden, daß Parasu-Rama bloß mit der Keule bewaffnet ist, von der er den Namen hat, und keine Götterwaffen wie in den andern Sagen, führt; welche durch diese Vertauschung der Waffen die Bedeutung des Namens verlieren. Dieser Umstand spricht für die Sage wie der Purana sie liefert.

giebt sie seinem Vater wieder. Die Söhne des erschlagenen Königs warten nun die Zeit ab, wo Parasu-Rama nicht zu Hause ist, überfallen den Dschamadagni, und tödten ihn, um den Tod ihres Vaters zu rächen. Nun greift der erzürnte Sohn diese Fürsten und ihre Verbündeten an, schlägt sie und rottet die ganze Familie der Ayagayen, zu der sie gehören, und die aus 16,000 Personen besteht, aus. Er erobert dann die ganze Erde, giebt sie dem Kasyapa zu beherrschen, und zieht sich in das Gebirge Gendram zurück, wo er ein büßendes Leben führt [1]).

Makscham war aber keine eigentliche Hindustadt, und das daselbst herrschende Geschlecht der Ayagayen ist ein Stamm der Yadus, den der Verfasser selbst nicht zu den brahmanischen Stämmen zu rechnen scheint, wie aus der Folge ziemlich klar hervorgeht; indem die Avatar des Parasu-Rama mit der Avatar des Krisna in Verbindung gesetzt wird. Nachdem die Ausrottung des Geschlechts der Ayagayen und die Eroberung der Erde erzählt worden, heißt es: „Krisna ist gekommen das Werk des Parasu-Rama zu vollenden," und Krisnas Zweck wird bestimmt in die Ausrottung der Rakschasa- und Miletscherkönige gesetzt, und so hatte sein Vorgänger es gleichfalls nur mit diesen, nicht aber mit den Hindukönigen zu thun, und der Schauplatz der Thaten des Parasu-Rama war also nicht Ariaverta, sondern die Rakschasaländer südlich vom Ganges. Diese Ansicht wird nicht allein durch mehrere alte Sagen, sondern auch wirklich geschichtliche Gründe unterstützt. So ersehen wir aus den Auszügen, welche Dunkan aus einem Buche welches im malabarischen Dialekt geschrieben ist, und den Titel führt: Kerul utputte, d. i. das (aus dem Meere) auftauchende Kerul, (der indische Name der Küste Malabar) mittheilt [2]), daß die Hindus das Entstehen dieses Landes, oder die Besitznahme desselben, dem Parasu-Rama zuschreiben. Dieser unterwarf sich harten Prüfungen, wegen des vielen Bluts das er

1) As. Orig. Schriften. B. I. S. 172.

2) As. Res. Vol. V. p. I. etc.

vergossen hatte, und bat den Gott des Meers Waruna, ihm diesen Strich Landes zu überlassen; der Gott gewährte seine Bitte, zog seine Gewässer zurück, und Parasu-Rama schenkte nun dies Land den Brahmanen. Auch Sonnerat erzählt die Entstehung dieses Landes auf ähnliche Weise [1]). Nach einer andern Sage welche im Kerul utputte mitgetheilt wird, war das Land schon vorhanden, aber sumpfig und voller Schlangen; Parasu-Rama lehrte den Einwohnern aber die Schlangen verehren und vertheilte das Land unter verschiedene Brahmanenstämme; was in den obigen Sagen ausgedrückt ist: Er gab die eroberte Erde dem Kasyapa zu beherrschen. In mehreren, freilich unzuverlässigen Sagen, welche Wilford mittheilt [2]), wird Parasu-Rama mit dieser Küste und den dort lebenden Brahmanenstämmen, vorzüglich in Kunkan, in mannigfache Verbindung gesetzt. Merkwürdig ist vorzüglich was Baldäus über diese Avatar sagt. In Malabar erklärte man sie so: Fromme Büßer wurden von benachbarten Königen beunruhigt, da rief Wischnu, der bei einem Opfer zugegen war den Parasu-Rama, und dieser erschlug mit seinem Beile vier und vierzig dieser ruhestörenden Könige, und schenkte ihr Land den Rischis (Brahmanen); dann wollte er Tempel bauen, und da es ihm an schicklichen Plätzen fehlte, bat er den Gott des Meers, und dieser zog seine Wasser von der Küste Malabar zurück, wo er nun einhundert und acht Tempel baute, und da die Fischer der Gegend nun nichts mehr zu leben hatten, machte er sie zu Brahmanen in den Tempeln; zum Andenken trugen sie einen Faden des Garns von ihren Netzen um den Hals gebunden [3]). Man scheint dadurch selbst der Sitte des Opferbandes einen fremden Ursprung zu geben.

Wollte man wagen, aus der Erzählung des Bhagavat-

1) Reise nach Ostindien und China, auf Befehl des Königs unternommen vom Jahr 1774 bis 1781 von Herrn Sonnerat. Zürich 1783 B. I. S. 140.

2) As. Res. Vol. IX. p. 32—233.

3) Baldäus. S. 496.

Purana und der andern angeführten Sagen ein geschichtliches Ergebniß abzuleiten, so würde es dieses sein: Ein Volksstamm, die Ayagayen genannt, und von den Hindus, wie alle fremden, oder ihnen nicht genau bekannten Völker, als zur Kriegerkaste gehörend, betrachtet [1]), bekam Streitigkeiten mit Dschamadagni dem Haupte einer Brahmanenfamilie, wie es scheint wegen des Raubes seiner Heerde. Daß in diesem Streit das Haupt der Ayagayen von dem Sohne des Dschamadagni erschlagen wird, und Dschamadagni wieder von den Söhnen jenes Oberhauptes, liegt eben so in dem Geiste jener Zeiten, als daß der Streit auf Tod und Leben fortgesetzt wurde. Die Partei des Parasu-Rama war die stärkere; er schlug, verfolgte und vertrieb die Ayagayen und unterwarf sich dabei die sumpfige Küste von Malabar, welche er unter die ihm verwandten Brahmanenfamilien vertheilte. Diese, aus den mythisch gestalteten Sagen als wahrscheinlich hervorgehende Thatsache, wird durch folgende, wichtige Gründe unterstützt: 1) Die Küste Malabar ist ein Strich angeschwemmten Landes, der sich an dem Fuße der hohen Gebirge hinzieht, und seiner Natur nach in den ältern Zeiten schmaler und sumpfiger sein mußte als jetzt. Dadurch wird erklärlich, wie die alten Rakschasavölker welche das Hochland der ganzen Halbinsel bewohnten und hier alte und mächtige Reiche bildeten, sich um diese niedrige Küste, von der sie ohnehin der Gebirgszug trennte, wenig bekümmerten, wodurch die Besitznahme durch Parasu-Rama überall nur begreiflich wird. 2) Daß auf eben dieser Küste von Alters her ein wirklicher Brahmanenstaat bestand, eben so eingerichtet, wie in obigen Sagen behauptet wird, daß Parasu-Rama das eroberte Land eingerichtet haben soll. Die Brahmanen waren unbedingte Landesherrn, und hatten eine, aus einer bestimmten Anzahl Familien bestehende Priester-Aristokratie errichtet. Die hier bestehende Kriegerkaste, die so genannten Nayrs, sind ihnen völlig unter-

1) Der Beweis für diese Behauptung wird weiterhin geliefert werden.

worfen, und zwar so, daß sie sich den herrschenden Brahmanen zwar nahen, sie aber nicht berühren dürfen. Die herrschenden Brahmanen scheinen in der That aus dem Stamme der Hindubrahmanen zu sein, da sie unter sich, und in ihrer Kaste größtentheils die Gesetze Manus üben; allein die Kriegerkaste und das Volk gehören keineswegs zum Hindustamme. Wenn sie auch im Allgemeinen die Religion der Brahmanen angenommen, und sich dem Kastenwesen in seiner strengsten Form haben unterwerfen müssen, so stimmen dennoch ihre Gesetze, Sitten und Gebräuche weit mehr mit dem Wesen der Buddhisten in Ceilon und Tibet, als mit den alten Einrichtungen der Hindus überein. Die Nayrs schließen keine beständigen Ehen, und weil dadurch die Abstammung von väterlicher Seite ungewiß wird, so ist der älteste Sohn der ältesten Schwester, oder der nächste Seitenverwandte in der weiblichen Linie der Erbe des Mannes u. s. w. [1]), welches mit den Grundgesetzen der Hindureligion im Widerspruch steht. Die Verhältnisse dieses Staats können doch unmöglich anders als durch Eroberung entstanden sein, und diese Eroberung ist eben was dem Parasu-Rama zugeschrieben wird.

Es entstanden also, und zwar von sehr alter Zeit her, zweierlei Hindustaaten; die ältesten, in dem Volke selbst gebildeten, welche durchaus Radschas, oder Könige an ihrer Spitze hatten, und andere durch Eroberung gegründete, in welchen Brahmanen herrschten. In diesem Verhältniß mußten sich die Keime zu Neid und Zwist unter den beiden ersten Kasten der Hindus entwickeln, und zwei Parteien mußten entstehen, von welchen eine das Recht der Oberherrschaft den Brahmanen, die andere den Kschatras zueignete; zwei Gesetzgebungen mußten sich bilden, eine, in welcher die Priester, eine zweite, in welcher die Könige an die Spitze der Verfassung gestellt werden, wie wir sie in dem Abschnitt von der Verfassung deutlich nachweisen werden. Jetzt liegt auch klar

1) As. Res. Vol. V. p. 5—18. Wilks Historical Sketches. Vol. III. p. 5—7.

vor Augen, warum jene Sage von den Thaten des Parasu-Rama so umgestaltet, er selbst als eine Avatar des Wischnu und sein Kampf gegen einen Volksstamm, als ein Kampf gegen alle Hindukönige dargestellt wurde; die streitige Frage sollte dadurch von vorn herein, als von der Gottheit selbst entschieden betrachtet werden. Ist dies richtig, so wird die andere Partei nicht geschwiegen, sondern ihre Ansicht auf eine ähnliche Weise dargestellt haben, und auch davon liegen die Beweise vor Augen. Polier liefert eine Erzählung, die als Uebersetzung aus dem Maha-Bharata mitgetheilt, und dem Biscum (Bhischma) einem Oheim der Pandus, in den Mund gelegt wird. Als Bhischma noch jung war, besuchte Parasu-Rama, den er den berühmten Bogenschützen, Brahman und Avatar des Wischnu nennt, seinen Vater, den König Santan (Santanu) von Kurukschetra, und wurde von diesem ersucht, seinem Sohne die Kunst des Bogens zu lehren; er willigte ein, und der junge Bhischma wurde sein Schüler. Zwölf Jahre nachher besuchte er den König abermals [1]), und prahlte sehr mit seinen Siegen über die Kschatras und behauptete, daß keiner aus dieser Kaste sich mit ihm messen könne. Das verdroß den jungen, stolzen Krieger; er widersprach und stellte sich endlich selbst als Gegner. Nun begann ein furchtbarer Kampf, der zwölf Jahre dauerte, und in welchem beide Theile sich an Muth und Kraft gleich waren. Selbst die Götter hörten jetzt von diesem Kampfe sprechen, und kamen alle, Brahma, Wischnu und Mahadewa an der Spitze, um die Kämpfer zu vereinigen. Parasu-Rama war dazu nur unter der Bedingung bereit, daß Bhischma sich ihm unterwürfe. Die Götter stellten diesem nun vor, daß sein Gegner erhaben an Würde, Brahman und Avatar sei. Das erkannte Bhischma alles an, bemerkte aber daß deswegen zwischen

1) Der Dichter stellt hier den Parasu-Rama als mit den echten Hindukönigen in Freundschaft lebend dar, nicht allein besucht er den Santanu, sondern unterrichtet den Sohn selbst in den Waffen. Es ist dabei zu bemerken, daß die südlichen Grenzen von Kurukschetra nicht sehr entfernt von der Küste Malabar waren.

ihnen gar kein Streit statt finde; bat sie zugleich ihm zu sagen welche Pflichten in den göttlichen Büchern den Brahmanen und den Kschatras vorgeschrieben seien? Sollen die erstern, frug er sie, sich nicht gänzlich der Andacht widmen, und uns andern die Führung der Waffen überlassen? Ist es so, und eure Bücher, die wie ihr sagt göttlich sind, enthalten diese Vorschriften, so nöthigt den Parasu-Rama mir den Sieg zu überlassen; oder bin ich in Irrthum, oder eure Bücher sind nicht göttlich — nun so verbrennt sie und ich will mich mit meinen Waffen zu Parasu-Ramas Füßen werfen. Die Götter, welche darauf nichts antworten konnten, wandten sich nun an den Gegner, und stellten ihm vor daß Bhischma in der That Recht habe; und die Sastras, welche er anführe wirklich die Vorschriften enthielten, und daß er, der selbst Brahman sei, wenn er sich weigere, denselben Folge zu leisten, diese heiligen Schriften, die als göttliche Verordnungen betrachtet würden, um alles Ansehn brächte. Dies überzeugte den Parasu-Rama, und er überließ dem Kschatra den Sieg [1]). Man sieht, daß dieser Dichter den Kampf zwischen dem Parasu-Rama und den Kschatras gerade so nimmt um die Parteisache zu entscheiden, wie das alte Hindugesetz sie wirklich entscheidet; kunstvoll wird der Kampf auf den alten Hinduboden verlegt, und der Kschatra gehört einem alten Königsstamme an; die frühern Siege des Brahmans werden nicht in Zweifel gezogen; es sollte nur die allgemeine Frage in einem Beispiel entschieden werden, eine Lehrart, die in vielen mythischen Sagen nicht zu verkennen ist.

Wir haben uns bei dieser Sage lange verweilt, doch dadurch einige nicht unbedeutende Aufschlüsse über die älteste Geschichte des Volks gewonnen. Der Kampf zwischen den Brahmanen und Kschatras, wie er dieser Sage zufolge als geschichtlich genommen wurde, ist beseitigt, und dadurch das ganze indische Alterthum in einen andern und richtigern Gesichtspunkt gestellt worden. Wir können diese Sage aber noch nicht

1) Mythol. des Indous. Vol. II. p. 107.

verlassen, weil uns kein treffenderes Beispiel bekannt ist, um zu zeigen, mit welcher freien Willkür die Dichter der Hindus ihre alten Sagen behandeln, als diese; ein Gegenstand, der sowohl für die geschichtliche Forschung als für die richtige Auffassung der mythischen Ideen, gleich wichtig ist.

Vergleicht man die jüngere Abfassung der Sage, wie Polier sie mittheilt, mit der ältern Gestaltung derselben im Ramayana, so dringen sich die Fragen auf: Woher nahm der jüngere Dichter die abweichenden Umstände seiner Erzählung, da er sie doch schwerlich ganz erdichtet hat? Woher die eingeschobene Sage von der Wunderkuh, welche durch ihre Wohlthaten die Veranlassung des Kampfes wird? Woher die Wiederholung des Kampfes nach einer Zwischenzeit der Ruhe? Woher die Vertauschung der Waffen, des Wischnubogens mit dem Sivabogen? Der Ramayana selbst giebt darüber den vollständigsten Aufschluß. Er enthält nämlich eine andere Episode, die ein eigenes Gedicht ausmacht, in Zweck und Form zwar wesentlich von der obigen Sage verschieden, in welcher aber alles das zu finden ist, was der jüngere Dichter in seine Sage verwebte und einschaltete. Dies ist die Sage von den Büßungen des Wiswamitra, aus der wir um so mehr das hierher Gehörige mittheilen, da es gleichfalls zur Unterstützung eines frühern Kampfs um Oberherrschaft zwischen den beiden ersten Kasten der Hindus, benutzt worden ist.

Der große, gerechte und fromme König Wiswamitra, aus dem Geschlecht der Kusas, der alle seine Feinde besiegte und seine Völker beglückte, übertrug die Regierung seinen acht ihm gleichenden Söhnen, und ging, nachdem er hundert Opfer gebracht hatte, in den Wald um als Einsiedler zu leben [1]). Einstmals sammelte er ein großes Heer und ging damit über Ströme

1) Es war in alten Zeiten (nach Manus Gesetzen) die Pflicht jedes Hindukönigs, wenn er alt und schwach wurde, seinen Tod in der Schlacht, oder durch Hunger, oder in der Einsamkeit durch strenge Büßungen zu suchen, wenn er vorher seinem Sohn die Regierung abgetreten, und seine Schätze verschenkt hatte.

und Gebirge, durchzog zahlreiche Länder, Städte und Einsiedeleien. So kam er auch zu Wasischtha, dem Haupte aller frommen Büßer, dem Fürsten aller Weisen, der im Walde als Einsiedler von rohem oder im Mörser zerstoßenem Korn, aber umringt von zahllosen Büßern und Heiligen, lebte. Der fromme König freute sich den großen Heiligen zu sehen, und der Heilige freute sich den großen König zu sehen, und beide gewannen sich lieb. Durch wiederholte Bitten erhielt der Heilige von dem Könige die Einwilligung, ihn, sein Gefolge und sein ganzes Heer bewirthen zu dürfen. Er war nämlich im Besitz der alle Wünsche erfüllenden Kuh, welche hier Sabala heißt [1]). Diese schuf sofort auf seinen Wunsch für den König und sein ganzes Heer die ausgesuchteste, leckerste und kostbarste Mahlzeit; der König, seine Frauen, Höflinge, Räthe, Bedienten und das ganze Heer, waren mit der Bewirthung außerordentlich zufrieden. Der König dachte nun: diese Kuh ist ein Kleinod, und nur ein König kann eigentlich Besitzer derselben sein. Er bot daher dem Weisen ganz unschätzbare Gaben für diese Kuh, welche er ihm abtreten sollte, denn, sagt er: „sie ist durch das Recht mein!" Der Heilige aber schlug diese Foderung ab; denn, sagt er: „es ist nicht schicklich für mich, die ewige Sabala, welche ganz Ruhm ist, von mir zu geben. Von ihr erhalt ich die Gaben, welche ich den Göttern und den Vorfahren opfere; sie ist mein Leben, durch sie wird mein beständiges Opferfeuer unterhalten, von ihr hab' ich alle Opfer, sie ist der Inhalt (oder Sammelplatz) alles Wissens. Alles dies ist sie mir, ist in der That mein alles." Der König wiederholte seine Foderung, vermehrte seine Anerbietungen ins Unendliche; aber der Hei-

1) Einen auffallenden Beweis von dem Schwankenden der alten Sagen und der Willkür der Dichter in der Behandlung derselben giebt die Erzählung von der Wunderkuh, wie sie Kalidasa im Raghuwansa darstellt. Sie heißt hier Nandini, und gehört gleichfalls dem Wasischtha; aber der König, welcher sie in Anspruch nimmt ist nicht Wiswamitra, sondern Dilipa, der achtzehnte König von Ayodhya, und der siebzehnte Vorfahr des Rama. As. Res. Vol. VII. p. 276. Anmerkung.

lige antwortete: „Ich will die Sabala nicht geben! Sie ist mein bestes Kleinod, mein Wohl, mein Alles, mein wahres Leben, mein Neu- und mein Vollmondopfer; sie ist mir statt aller heiligen Opfergaben, ist der Quell aller meiner frommen Handlungen, die mich in den Stand setzt, jedes heilige Werk zu verrichten; alles dies o König ist unbezweifelt. Wozu vergebliche Reden? die alle Wünsche erfüllende Kuh will ich nicht geben!" Nun nahm der König die Kuh mit Gewalt; da seine Diener sie fortführten, weinte sie und dachte: womit hab' ich den Heiligen beleidigt, daß er zugiebt, daß die Diener des Königs mich fortführen? dann riß sie sich los, warf die Leute des Königs bei Hunderten, ja bei Tausenden nieder, und schnell wie der Wind trat sie vor den Heiligen und sagte: Warum, o du Göttlicher, du Sohn Brahmas! lässest du mich von den Dienern des Königs fortführen? Voll Gram antwortete der Weise: daß er zu schwach sei, der Macht des Königs zu widerstehen. Aber die Kuh erwiedert: „Die Macht des Kschatra ist nicht größer als die Macht des Brahmans. Die Kraft des Brahmans ist göttlich, ist höher als die Kraft des Kschatras. Unermeßlich ist deine Macht — seine Macht ist nicht größer als die Deine!" Nun dann, sagte der Weise, so schaffe ein Heer das den Feind schlägt. Augenblicklich schuf Sabala durch ihr Brüllen hundert Pahlava-Könige welche das Heer Wiswamitras vor seinen Augen vernichteten. Aufgebracht darüber, vernichtete Wiswamitra diese Könige durch seine Pfeile. Nun brachte die Kuh fürchterliche Sakas und Jawanas hervor, welche schnell, stark bewaffnet und mächtig waren. Durch sie welche glüheten gleich der lodernden Flamme, wurde das Heer des Königs augenblicklich verbrannt. Erstaunt darüber nahm der König seine Stärke zusammen, schoß Pfeile, und dies Heer wurde völlig aufgelöst. Dasselbe Schicksal hatten die von Sabala geschaffnen Kambodschas und Barbaras. Da Wasischtha sie zerstreut und aus Furcht vor Wiswamitras Waffen versteinert sahe, rief er: O Kuh die jeden Wunsch erfüllt, schaffe mehr Krieger! Augenblicklich schuf sie nun Mletschas und sogenannte Haritas und Kiratas, welche das Heer des Königs augenblicklich vernichteten.

Da Wiswamitra so sein Heer durch den großen Wasischtha vernichtet sah, stürzten sich seine hundert Söhne mit mancherlei Waffen auf das Haupt aller Büßenden. Der Weise aber — von der Kuh ist nun nicht mehr die Rede — verbrannte sie alle durch einen Sturm der aus seiner Nase brauste, zu Asche; die Söhne des Königs, sein ganzes Heer, Wagen und Elephanten wurden schnell in Asche verwandelt.

Nun stand der tapfere König, gleich der Schlange der man die Zähne ausgebrochen, oder gleich dem Vogel ohne Flügel. Dem einzigen, ihm noch übrigen Sohn übertrug er die Regierung des Reichs, und ging zum Himavat, durch strenge Büßungen sich die Gunst des Siva zu erwerben. Hundert Jahre stand er auf den Spitzen seiner großen Zehen, streckte die Arme zum Himmel und lebte allein von Luft. Da erschien Siva, und versprach alles zu gewähren, warum er bitten würde. Erfreut bat der König den Gott: „Schenke mir die Wissenschaft des Bogens [1]) in ihrer ganzen Ausdehnung und mache mich bekannt mit den Grundsätzen all' ihrer Geheimnisse. Was immer für Waffen gefunden werden unter den Göttern und göttlichen Wesen, unter den Weisen und Rakschasas, offenbare sie mir klärlich!" Der Gott gewährte die Bitte, und kehrte zum Himmel zurück. Der König war im Besitz dieser Waffen hoch erfreut, und sein Muth schwoll an, wie das Meer beim Vollmond. Er war entschlossen den herrlichen Wasischtha zu unterdrücken, und schoß, indem er der Einsiedelei sich näherte, seine Pfeile ab, wodurch der ganze Wald, dieser Aufenthalt der frommen Büßer, verbrannt wurde. Die Weisen und die Schüler Wasischthas flohen von Furcht ergriffen nach allen Seiten. Wasischtha aber nahm seinen Brahmanenstab und rief ihnen zu: fürchtet nichts! ich will diesen Sohn Gadhis vernichten, wie die Sonne den Nebel vertreibt! dann wandte er sich zornig zu dem König und sagte: Du hast meine alte Einsiedelei vernichtet, Gottloser,

1) Der Bogen, als die vorzüglichste Waffe, wird gewöhnlich statt aller genannt, und die Wissenschaft des Bogens, bezeichnet die Wissenschaft des Gebrauchs aller Waffen.

Thörichter! dafür sollst du vernichtet werden! Nun schleuderte der König alle Waffen der Weisen und höhern Wesen auf ihn, selbst die Waffen Sivas und Wischnus; aber der fromme Büßer vernichtete sie alle mit seinem Brahmansstabe. Aufs äußerste gebracht, schwang der König nun selbst die Waffe des Brahma; alle niedrigen Götter ergriff Furcht, und die drei Welten erschraken, da er diese furchtbare Waffe schwang; aber Wasischtha vernichtete sie durch Brahmanenkraft, und alle Weisen und Sieger priesen ihn nun als Sieger. Der König stand beschämt und rief aus: Was ist die elende Macht des Kriegers — nur Brahmanenkraft ist wahre Kraft! Sofort warf er seine Waffen von sich und faßte den festen Entschluß: so lange die strengsten Büßungen zu üben, bis Brahma selbst ihm die Würde eines Brahmans verliehe. Nachdem er sich in einem Zeitraum von sieben tausend Jahren ganz unaussprechlichen Büßungen unterworfen hatte, erreichte er endlich diesen Zweck; aber erst indem er alle Sinnlichkeit in sich ertödtet, allen Leidenschaften gänzlich entsagt, weder dem Zorn noch der Liebe, noch dem Hunger, noch irgend einer sinnlichen oder irdischen Regung Raum gab. Die Geschichte dieser Büßungen und der mannigfachen Versuchungen, denen er anfänglich immer erlag, zuletzt standhaft widerstand, macht den Haupttheil dieses in sich geschlossenen Gedichtes aus [1]).

Es bedarf hier keines ausführlichen Beweises, daß viele Umstände dieses Kampfes in die Sage von Parasu-Rama, wie vorzüglich Polier sie erzählt, übergegangen sind. Die durch die Kuh möglich gewordene Bewirthung des Königs, als Veranlassung zu dem Streite, die Erneuerung desselben nach einer Zwischenzeit der Ruhe, die Erlangung der Waffen von Siva, finden hier ihre Quelle. Aber welch eine willkürliche Zusammenschmelzung findet in diesen jüngern Sagen statt! Um dies ganz kennen zu lernen, müssen wir das Gedicht von den Büßungen des Wiswamitra noch genauer betrachten. Wir haben schon bemerkt, daß diese Episode das Werk eines jüngern Dich-

1) Ramayuna. Vol. I. p. 453—484.

ters, in das alte Gedicht von Rama, eingeschaltet ist. Die Gründe für diese Behauptung dürfen hier nicht übergangen werden. Folgende Gründe scheinen uns hier die wichtigsten: Da der König Trisanku die Söhne des Wasischtha drohet, andere Opferpriester anzustellen, wenn sie sich weigern seinen Wunsch zu erfüllen, fluchen ihm diese, daß er ein Tschandala werde, und der Fluch geht in Erfüllung, wobei der herabwürdigende, verächtliche Begriff aufgestellt wird, den die jüngere Zeit mit einem Tschandala, als einem unreinen Wesen verbindet [1]). In den unstreitig alten Stücken des Ramayana erscheinen die Tschandalas noch als die Urbewohner des Landes, so wohl am linken Ufer des Ganges, wo ihre Hauptstadt Sringavera liegt, als an den Gebirgen südlich von diesem Strome, wo sie mit den mächtigen Rakschasas grenzen. Sie leben von dem was der Wald und der Strom ihnen giebt, sind aber wohlhabend, besitzen eine Menge Boote den Ganges zu befahren, und ihr König Guha ist ein trefflicher Fürst, ein Freund Ramas und Bharatas, dessen Heer er mit Fleisch, Fischen und Früchten versorgt. Daß die Idee von den Tschandalas, als von unreinen, verächtlichen Wesen, sich erst entwickeln konnte, da ihr Land erobert und sie zu Sklaven gemacht worden waren, bedarf keines weitern Beweises. Ferner: zwischen dem Anfange der Rede des Priesters, welcher so lautet: „Vor langer Zeit war dieser heilige Mann ein König u. s. w." worin zuerst die Stammtafel des Wiswamitra vorgetragen und gesagt wird, daß er viel tausend Jahre regiert, alle seine Feinde überwunden, seine Unterthanen und die Welt ernährt habe u. s. w., daß ihm ferner acht Söhne geboren wurden, denen er jedem in seinem Reiche einen Theil anwies, dann hundert Opfer brachte und sich in den Wald als Einsiedler zurückzog; zwischen dieser kurzen, dem alten Ramayana unstreitig angehörenden Erzählung, auf welche sich auch nur die Inhaltsanzeige bezieht, und dem nachfolgenden, langen Gedicht welches mit den Worten beginnt: „Einstmals sammelte dieser Herrliche ein

1) Ramayuna. Vol. I.

Heer u. s. w." ergeben sich mehrere, ganz unausgleichbare Widersprüche. In der ersten Erzählung hat Wiswamitra Jahrtausende regiert, hat acht Söhne, unter welche er sein Reich vertheilt, dann opfert und sich mit Ruhm bedeckt in die Einsamkeit begiebt, wie das alte Gesetz es den Königen vorschreibt. In dem folgenden Gedicht ist Wiswamitra wieder Herrscher, sammelt ein großes Heer und durchzieht damit, man sieht durchaus nicht ein warum? die Welt; verliert endlich in unglücklichen Schlachten alle seine Heere, hat nicht acht, sondern hundert Söhne die gleichfalls in der Schlacht umkommen bis auf einen, dem er die Regierung seines Reichs überträgt und geschlagen, beschämt, und ohne Opfer in den Wald als Büßer geht. Das alles konnte doch unmöglich ein Verfasser schreiben und eben so wenig konnte der Verfasser der Inhaltsanzeige die wichtigen, in dies Gedicht verflochtenen Begebenheiten der Vorfahren des Rama übergehen, wenn er sie schon gelesen hätte. Ferner soll der Priester Satanada dies Gedicht in Gegenwart des Wiswamitra, und trotz seiner Länge in einem Abend vorgetragen haben; schwerlich rührt diese Anordnung von dem ersten Dichter her. Das Ganze ist hier ferner dem Priester als wirkliche Geschichte in den Mund gelegt; es ist aber erweislich eine blos allegorische Dichtung, die sich als solche von den ältern Sagen des Ramayana, und besonders von der unmittelbar vorhergehenden Geschichte des Wiswamitra, sehr unterscheidet. Dieser König erscheint darin als das Ideal des sinnlichen, irdischen Lebens mit aller seiner Herrlichkeit, Macht und Größe; der Priester als das Ideal des zurückgezogenen, geistigen, göttlichen Lebens, das allem Irdischen entsagt und nur nach dem Ewigen strebt. Beide suchen das höchste Glück des Menschen, hier im Sinnbilde der, alle Wünsche erfüllenden Kuh dargestellt. — die wir in der Folge werden näher kennen lernen. — Der, allen irdischen Genüssen entsagende Weise besitzt sie [1]), der reiche, mächtige König strebt umsonst

1) Es ist ein Gedanke der uns in Hinduschriften öfter begegnet, daß

darnach. Zuerst will er sie durch Gold und Schätze erkaufen — umsonst! Dann will er sie durch Gewalt, durch Heere, Reisige und Wagen erzwingen und verfehlt den Zweck. Nun greift der König zu ganz andern Waffen, oder Mitteln, die nur Gott ihm gewährt. Und worin bestehen sie? So weit die Dolmetschung möglich war, in folgenden: er schoß die Pfeile des Feuers, des Staubs, des Schlafs, des Jähnens (der Trägheit), der Berauschung, der Beleidigung, der Reue, der Klage, der bethörenden Vernunft u. s. w.[1]), kurz es wird hier alles als Pfeil, als Waffe, oder Mittel zur Erreichung aufgeführt, was dem Menschen aus dem Treiben und Wesen des irdischen Lebens hervorgeht, aber alles umsonst! Der Weise vernichtet das alles durch seinen Brahmansstab, und dieser Stab, den jeder Brahman immer bei sich führen muß, ist ein Sinnbild des Wanderns, das ihn unaufhörlich erinnern soll: dies Leben sei nur eine Reise zu einer andern Heimath! Daher ist die Brahmanswürde, welche Wiswamitra endlich erlangt, da er jede sinnliche Regung in sich ertödtet hatte, eben so wenig politische Oberherrschaft, als der Stand, oder die Mitgliedschaft der Priesterkaste (wir werden in der Folge sehen wie oft Königssöhne Brahmanenfamilien gründeten), sondern Brahmanenwürde ist hier das innere, beschauliche, göttliche Leben, der Zustand, in welchem sich der Brahman, versunken in tiefer Betrachtung und Entzücken, als eins mit Brahma selbst erkennt; daher sagt Wiswamitra indem er diese Würde errungen hat: „Wahrheit, Buße, Tugend, Ausharrung, Weisheit, Milde, Geduld, Verstand, Freiheit, Allkunde, Güte, Mäßigung, Dankbarkeit, Gleichmuth, Freundschaft zu allen Wesen, Aufrichtigkeit, Einsamkeit; dieses versteht unter Brahma, wer Brahma kennt," und die-

---

der reichste, der allesbesitzende, der, dem alle Wünsche erfüllt werden, der ist, der nichts mehr bedarf und der keine Wünsche mehr hat; der nackte Sanyassi, der im Walde von Wurzeln lebt und der Welt entsagt hat.

1) Franz Bopp über das Conjugationssystem der Sanskritsprache u. s. w. S. 184.

ser Brahma giebt ihm die Würde nach der er strebt. Es ist unmöglich den Sinn dieser Dichtung zu verkennen, und diesen ganzen Kampf, wie er hier dargestellt ist, anders als allegorische Dichtung zu nehmen. Es ist derselbe Kampf episch dargestellt, der im Prabod'h Tschandrodaya dramatisch dargestellt ist, und zwar ganz mit denselben Ansichten. Große Heere kämpfen und liefern sich blutige Schlachten, das Ende ist in beiden gleich. Der Mensch muß alle Sinnlichkeit in sich ertödten, sich der tiefsten Betrachtung widmen, so findet er in sich selbst das Höchste, und wird eins mit Gott selbst. Im Drama sind die Heerführer Verstand und Leidenschaft; und das Ziel das erstrebt wird, Erkenntniß, wird durch Vereinigung des Verstandes mit der Offenbarung geboren; hier sind die Heerführer das Ideal des irdischen und des göttlichen Lebens, und das Ziel wird durch Büßung und Ueberwindung seiner selbst errungen. Aber aus diesem allegorischen Gedicht nahm der jüngere Dichter die Züge, welche in die geschichtliche Sage von Parasu-Rama gemischt sind, wodurch diese nicht allein ganz umgestaltet ist, sondern auch einen andern Sinn und einen andern Zweck erhalten hat. Was diese Zusammenschmelzung noch willkürlicher macht, ist der Umstand, daß es wirklich alte Sagen unter den Hindus giebt, welche einen Streit zwischen Wiswamitra und Wasischtha erzählen. Es wird desselben mehrmals in Manus Gesetzbuch gedacht. So heißt es, wenn vom Eide die Rede ist: „selbst Wasischtha, als er von Wiswamitra eines Todschlags angeklagt worden, that einen Eidschwur vor König Sudaman" [1]), und von Wiswamitra heißt es: „Wiswamitra, welchen in der Unterscheidung zwischen Tugend und Laster keiner übertraf, entschloß sich als er beinahe vor Hunger umkam, die Hüfte eines Hundes, die er von einem Tschandala erhalten hatte, zu essen" [2]). Wie ganz anders müssen diese Sagen lauten, als der eben

1) Manus Gesetzbuch. B. X. S. 108.

2) Manus Gesetzbuch. B. VIII. S. 110.

beschriebene Kampf, und die unendlichen Büßungen, in welchen Wiswamitra zuletzt selbst der Luft entbehrt.

Man entschuldige diese lange Abschweifung. Es schien nothwendig, wenigstens in einem Beispiele ausführlich zu zeigen, mit welcher Vorsicht die Sagen der Hindus zu benutzen sind. Wie behutsam muß dies eine Beispiel jeden machen, der sich mit der Geschichte und Religion dieses Volkes beschäftigen will; zu welchen Irrthümern können ihn nicht einzelne Angaben führen, wenn er nicht sorgfältig prüft und vergleicht! Er wird Gefahr laufen bloß Allegorisches geschichtlich, und Geschichtliches allegorisch zu nehmen, da die Dichter beides durcheinander mischen. Kehren wir zu den übrigen Sagen des Ramayana zurück.

Eine zweite innere Unruhe erzählt der König Dschanaka; die Kriege um den Besitz der schönen Sita, betreffend, der keine andere Folge gehabt zu haben scheint, als daß ein kleines Reich, wie schon oben erzählt worden, einen neuen Herrscher bekam. Wichtiger war der erste Angriff von außen, durch Bali, den König der Asuras und Rakschasas. Diese Sage ist indeß mehr in die Geschichte der westlichen Reiche verflochten, und wir müssen bei der Untersuchung über die Asuras und Rakschasas nothwendig darauf zurückkommen. Der zweite Angriff von außen, den der Ramayana erwähnt, war der auf das Reich Ayodhya, während der Regierung des Asita, im fünften Jahrhundert nach der Gründung des Reichs. Die drei angreifenden Völker kamen offenbar von Süden her, da sie aber nicht als Rakschasas beschrieben werden, scheint die schon angeführte Angabe Wilfords, daß die Haihayas Nachkommen Yuds gewesen, nicht unwahrscheinlich. Sie waren dann an den rechten Ufern des Yumna und Ganges herabgegangen, und setzten, von dem mächtigen Riesenvolk in Vindhya gedrängt, über den Ganges nach Ayodhya, wo ihr unvermutheter Einfall den König zwang, die Flucht zu nehmen. Die Eroberer konnten sich aber nicht erhalten, und Sagara, Sohn Asitas, zwang sie wieder zurück zu gehen; worauf sie,

Wilfords Sage zufolge, wieder dahin wanderten, woher sie gekommen waren.

Aus allen, diese östlichen Völker betreffenden Sagen, geht klar hervor, daß sie in einer selten gestörten Ruhe über tausend Jahre lebten, ihre religiöse und bürgerliche Verfassung ohne fremden Einfluß, unter und durch sich selbst ausbildeten, und eine bedeutende Stufe des Wohlstandes und der geselligen Bildung überhaupt erstiegen. Anders erscheint die Lage der westlichen Hinduvölker. Leider kennen wir den Maha-Bharata, welcher den Sagenkreis derselben vorzüglich umfaßt noch sehr wenig, doch erlauben die Auszüge bei Polier, das wenige was wir unmittelbar daraus kennen und der Bhagavat-Purana, wohl eine Vergleichung im Allgemeinen mit den östlichen Sagen, und auch diese führt uns schon zu merkwürdigen Ergebnissen. — In den Westländern (Brahmarschi) finden wir nur eine Herrscherfamilie, an deren Spitze Dschudschad, der „erste Herrscher Indiens" steht. Sein Vater und Großvater herrschen noch jenseits der Gebirge. Er soll Hastnapur (wahrscheinlich das alte Delhi am Yumna) gegründet haben. Seine Kinder zerfielen schon in zwei, sich feindlich gegenüber stehende Zweige. Der älteste Sohn, Yud, wurde von seinem Vater enterbt, aber seine Nachkommen, die Yadus, gründeten ein eignes Reich in Mathra (Mathura) weiter südlich am Yumna, während die Nachkommen des jüngsten Sohns, Kuru, die Kurus in Hastnapur herrschten. Innere Unruhen beginnen hier also schon mit der Gründung der Reiche selbst. Die Kurus zerfielen abermals in zwei Familien, welche sich bekämpften, in die Kurus und Pandus, und nicht eher hörte der blutige Bürgerkrieg auf, bis alle andern Zweige der Herrscherfamilie gänzlich ausgerottet, und nur die Pandus noch übrig waren [1]). Der Sagenkreis des Maha-Bharata, obwohl er die Ostländer wenig zu berühren scheint, dehnt sich doch südöstlich über die Reiche Nisadha [2]) und Wi-

1) Mythol. des Indous. Vol. I. p. 398 etc.

2) Im Ramayana sind die Nisadhas, Tschandalas, Urbewohner,

darbha aus, wo wir ähnliche Verhältnisse kennen lernen, als in den Westländern.

Bietet der Charakter der geschichtlichen Sagen beider Gedichte, nach den Völkern welche sie umfassen, im Allgemeinen eine große Verschiedenheit dar, so wird diese noch gesteigert wenn wir die wenigen besondern Züge, die sich mit Sicherheit angeben lassen, vergleichen. Im Ramayana sind alle Könige, von welchen die Rede ist, fromm, im Weda erfahren, Gott ähnlich, und ihre Völker sind wohlhabend, zufrieden und glücklich. Man erinnere sich der oben mitgetheilten Beschreibung der Stadt Ayodhya, wo eben Rama geboren werden soll, und werfe dann einen Blick auf Mathra, die Stadt wo eben Krisna geboren werden soll. Hier herrscht zwar noch Ugursain, das Haupt der Yadus, allein Kansa, sein Sohn, hat alle Gewalt an sich gerissen, ist tyrannisch und grausam. Der Vater verheirathet seine Tochter, Kansas Schwester, an Basdayo, einen frommen Yadu; da aber dem schon neidischen Kansa geweissagt wird, daß der achte Sohn seiner Schwester ihm das Leben nehmen würde, will er sie ermorden, und nur das Versprechen, alle ihre Kinder in seine Hände zu liefern, kann sie retten; doch sperrt er Schwager und Schwester in ein wohlverwahrtes Gefängniß ein, und die sechs ersten Kinder werden zum Schreck und Abscheu der ganzen Stadt ermordet. Das siebente und achte Kind, Bala-Rama und Krisna wurden durch Wunder gerettet, der Tyrann nun aber noch wüthender, bis er durch Krisnas — des Enkels — Hände fiel. Noch merkwürdiger ist die Verschiedenheit welche sich in

---

und ihr König, Guha ist ein Tschandala. Hier erscheint Nisadha als ein Reich das dem westlichen Hindustamm angehört, obwohl — so viel uns bekannt ist — nicht gesagt wird: ob und wie sein Herrscherstamm, mit dem Geschlecht des Dschudschad verwandt ist, oder ob überhaupt das Nisadha des Maha-Bharata mit dem Nisadha des Ramayana eins ist; oder ob es mehrere Länder dieses Namens gab; was leicht möglich ist, wenn der Name sich auf einen Volksstamm bezieht, der verschiedene Gegenden bewohnte. Die alten Namen — wie viele Beispiele beweisen — blieben den Ländern auch dann wenn sie von Hindus besetzt waren.

dem Verhältniß der Rakschasas zu den Völkern offenbart. Die östlichen Hindus kennen sie bloß auf der südlichen Grenze, im Vindhya; hier zerstören sie Städte und beunruhigen die frommen Büßer; in alten Sagen tönt ihr Name auch aus fernen Gegenden her. Ganz anders ist dies Verhältniß im Westen. Die Rakschasas wohnen hier unter dem Volke, und stehen zum Theil im Dienst der Könige zu Mathura, bei denen sie Hofämter bekleiden, und die Befehle derselben ausrichten. Kansa hat selbst zwei Töchter eines Rakschasa-Königs zu Gemahlinnen, und selbst ein Pandusohn, der göttliche Bhima, lebt eine Zeitlang mit einer Rakschasatochter. Ueberhaupt geben die Sitten dieser westlichen Hindus ein ganz anderes Bild als die der östlichen. Selbst die frommen Pandusöhne verlieren ihr Königreich im Würfelspiel, und der weise Nala verliert sein Reich auf dieselbe Weise [1]). Von solchen Sitten und Gebräuchen weiß der Ramayana nichts. Ein eigenthümlicher Gebrauch bei den westlichen Hindus scheint auch für reiche junge Mädchen, oder Königstöchter die öffentliche Wahl eines Gatten zu sein, wobei sich alle Bewerbenden einfinden, wie der Maha-Bharata sie bei Damayantis Wahl des Nala beschreibt [2]). Der Ramayana erwähnt bei der Verheirathung der Sita mit Rama nichts einer solchen Wahl Aehnliches, allein der, unstreitig dem Westen angehörende Dichter (höchstwahrscheinlich Kalidasa) dem Polier folgt, läßt Sita den Rama auf eben die Art wählen, wie Damayanti den Nala wählt [3]); obwohl diese Wahl mit der Probe des Bogenspannens gar nicht übereinstimmt. Noch weiter von den Sitten und Gebräuchen der östlichen Völker, selbst von den Vorschriften der Wedas und den Gesetzen Manus, weicht die Heirath der fünf Pandus ab, welche gemeinschaftlich eine Frau, die Draupedi

---

1) Mythol. des Indous. Vol. I. p. 406. Nala von Kosegarten. S. 36.

2) Nala von Kosegarten. S. 27.

3) Mythol. des Indous. Vol. I. p. 303.

heirathen [1]), ein Umstand auf den wir weiterhin noch zurückkommen werden.

Sollte dieser verschiedene Charakter, der in den Sagen überhaupt, wie in besondern Sitten und Gebräuchen sich ausspricht, so wie der Umstand, daß jedes der beiden alten Gedichte seinen fast geographisch begrenzten Sagenkreis zu haben scheint, nicht auf zwei besondere Stämme hindeuten, die in Sitten und Gebräuchen verschieden, auch ihre eigenthümlichen Sagen hatten? In Osten wurde Rama der Mittelpunkt aller Heldensagen, in Westen Krisna. In jedem Stamme bildete sich in einzelnen Sagen endlich ein großes Epos aus; hier der Ramayana, dort der Maha-Bharata. Selbst die Verschiedenheit der Dialekte der Sprache in Osten und Westen, scheint auf eine Stammverschiedenheit hinzudeuten, da sie, obwohl beide vom Sanskrit ausgehend, doch verschieden sind. Die alte Sprache von Mathura und die Sprache von Mayadha — das Bali — sind nahe verwandt, die Sprache des alten Mithila soll dagegen in die Sprache von Bengalen übergehen [2]). Die Herrscher der Ostländer heißen Kinder der Sonne, die der Westländer: Kinder des Mondes. Im Ramayana kommen diese Benennungen noch nicht vor, sie scheinen jüngern Ursprungs zu sein, müssen jedoch ihren Grund in alten Ueberlieferungen haben. Gewöhnlich werden diese Benennungen nur auf die Herrscherfamilien bezogen; aber wenigstens bei den Sonnenkindern ist zu erweisen, daß sie von dem Volke überhaupt gilt. Ikswaku heißt ein Sohn der Sonne, weil er ein Sohn Manus, des Sonnengebornen ist; aber Manu ist der Stammvater des ganzen Volks. Im künftigen Abschnitt werden wir zeigen, daß die Sonne und Brahma eins sind; wie auch schon aus dem oben mitgetheilten Geschlechtsregister hervorgeht, an dessen Spitze nicht die Sonne, sondern Brahma steht. Ob bei den Mondkindern derselbe Fall für das ganze Volk eintritt? Folgende Betrach-

1) Ardschuna von Fr. Bopp, S. XIII.
2) As. Res. Vol. X. p. 396.

tung wird es wahrscheinlich machen. Der genealogische Grund den die Brahmanen angeben den Unterschied dieser Benennungen zu erklären, scheint ganz unzureichend. Manu stammt, nach der gewöhnlichen Angabe, die auch der Ramayana enthält, von Brahma, oder der Sonne im vierten Gliede ab, und seine Kinder heißen deswegen Sonnenkinder. Ila, die Tochter des Manu heirathet den Buddha (unter welchem die Brahmanen hier den Planeten Merkur verstehen wollen), der ein Sohn des Mondes ist, aber der Mond selbst soll ein Enkel des Brahma sein [1]). Man sieht nicht ein, wie bei dieser gemeinschaftlichen Abstammung von Brahma, oder der Sonne, der Name Mondkinder, als Gegensatz der Sonnenkinder gebraucht werden konnte. In dem Abschnitt über die Mythologie wird eine Thatsache dargelegt werden, welche einen wahrscheinlichern Erklärungsgrund dieser Benennungen an die Hand giebt. In den frühesten Zeiten, ehe die Idee des Brahma, als von der Sonne getrennt sich entwickelte, wurden Sonne und Mond, als Gatte und Gattin, für die Stammeltern der ganzen Welt und der Menschen gehalten. Bei der Ausbildung des Emanationssystems änderte sich diese Ansicht; jedes göttliche Wesen war nun männlich und weiblich zugleich, hatte männliche und weibliche Kraft in sich, und so wurden auch Sonne und Mond als für sich zeugend, oder aus sich hervorbringend, gedacht, ja nach einer sonderbaren Stelle im Ramayana, wird Brahma (oder die Sonne) selbst vom Monde hervorgebracht [2]). Es scheint die östlichen Völker sahen nun ihren Ursprung allein in der Sonne (Brahma), die westlichen aber allein im Monde; eine Ansicht, die zwar später verdrängt, aber nie ganz unterdrückt wurde. Die Benennungen: Sonnenkinder und Mondkinder, erhalten dadurch eine ganz andere Bedeutung. Noch wichtiger sind hier die Namen, welche in beiden Reichen die eigentlichen Stammväter bezeichnen. Im Osten ist es, von der Sonne ausgehend, Manu; im Westen

1) As. Res. Vol. II. p. 127.

2) Ramayuna. Vol. III. p. 32.

vom Monde ausgehend, Buddha. Daß der Erklärung der Wedanta-Theologen, die in diesem Buddha nur ihr mythisches Wesen, den Planeten Merkur sehen wollen, nicht zu trauen ist, geht aus der ganzen Stellung ihres Systems gegen den Buddhismus hervor. Buddha steht hier vor der Reihe der Mondkinder eben so, wie Manu vor der Reihe der Sonnenkinder. Hier breiten sich von Nahusa, dem Sohne des Buddha eben so alle Geschlechter der Könige aus, wie dort von Ikswaku, dem Sohne Manus. Sollte hier nicht die Idee des Buddha, nach der Ansicht der Buddhisten einfließen? Sollte der westliche Hindustamm sich ursprünglich dem Buddhismus genähert, oder vielleicht ihm gar angehört haben? Vieles in den westlichen Sagen, das wir bald näher erörtern werden, deutet allerdings darauf hin, doch mangeln uns hier noch zu sehr die Quellen um ins Klare zu kommen. Was wir über diesen Gegenstand auffinden konnten, werden wir mittheilen, müssen jedoch, um manche Sagen deutlicher zu machen, eine Untersuchung über die erblichen Giadi, Stämme, Stände, oder wie sie mit einem fremden Worte genannt werden: Kasten [1]), vorhergehen lassen.

Man muß wohl unterscheiden was die erblichen Kasten geschichtlich sind, und welche Bedeutung sie in dem religiös-bürgerlichen Staatssystem erhalten haben. In diesem gehen die Gesetzgeber von einem symbolischen Mythus aus; Brahma zieht den Brahman aus seinem Munde, den Kschatra aus seinen Armen, den Waisya aus seinen Schenkeln, den Sudra aus seinen Füßen. Dieser Mythus drückt bloß das bürgerliche Verhältniß dieser Stände gegen einander aus, und man leitet die Rechte und Pflichten eines jeden daraus her. So erscheint er in der Einleitung zu Manus Gesetzbuch, aber keineswegs ist die Absicht des Verfassers dem Mythus einen geschichtlichen oder genealogischen Werth beizulegen, denn er selbst stellt in der Folge den geschichtlichen Ursprung der Kasten ganz anders dar. Das religiös-bürgerliche Verhältniß der Stände, und

1) Von dem portugiesischen Worte: Casta, Familie, Geschlecht.

die Grundansicht auf der dasselbe ruht, wird in dem Abschnitt über die Verfassung dargestellt werden, hier haben wir es nur mit der Geschichte desselben zu thun. Allein wie der Ursprung aller alten Einrichtungen, die sich nach und nach durch Sitte, Gewohnheit, und den Einfluß religiöser Ideen ausbilden, mancherlei Formen durchlaufen ehe sie in einer sich befestigen, schwer zu ermitteln steht, so vorzüglich hier, wo uns die Hülfsmittel noch so sehr fehlen. Jeder Stand erfodert eine besondere Untersuchung.

Brahmanen. Wir müssen hier einen Blick auf die Stammtafeln der Hindus werfen, die fast alle durch eine Reihe mythischer Wesen zu Brahma hinauf steigen. Es lassen sich dabei zwei Systeme von einander unterscheiden. Nach dem ersten bringt Brahma sieben, nach andern zehn Wesen unmittelbar hervor; sie werden Brahmadikas, Brahmasöhne genannt, und als seine Gehülfen bei der Schöpfung betrachtet; sie werden auch die göttlichen Rischis oder Pitris (Väter) genannt. Nach dem zweiten System aber, erzeugt Brahma den Manu, oder wird selbst Manu, und theilt die Geschlechter. Manu erzeugt nun mit Satarupa sieben, oder nach andern zehn Söhne, welche gleichfalls die göttlichen Rischis oder Pitris genannt werden. Der Bhagavat-Purana stellt wie das Gesetzbuch Manus das erste und zugleich das zweite System auf. In beiden Schriften aber sind die Namen der Brahmadikas und Manusöhne durcheinander gemischt und es scheint daß ursprünglich wohl nur sieben (oder zehn) solcher Wesen angenommen wurden, welche sich in der Folge durch die beiden Systeme verdoppelten, und deßwegen auch verwechselt werden, und wir werden in der Folge sehen, daß diese Verdoppelung, wie die Entstehung des einen Systems durch Einmischung buddhistischer Mythen entstand. Da es uns hier nicht auf jene Systeme, sondern auf die Abstammung der vier Stände ankommt, wollen wir uns bloß an die angeblichen Stammväter derselben halten, ohne auf eine nähere Bestimmung derselben Rücksicht zu nehmen.

Der Bhagavat-Purana zählt fünf verschiedene Brahma-

nenstämme, welche von ganz verschiedenen Geschlechtern herkommen. Zuerst wird einer der zehn Söhne des Waiwassuden (Manus) Drutschen genannt, welcher Vater einer Brahmanenfamilie wurde, welche Dalischtam heißt [1]). Ein anderer Sohn des Manu heißt Arekscham; sieben Geschlechtsfolgen nach ihm werden als Könige, wie es scheint, aufgeführt; das achte Glied ist Akny (Agni), und dieser Vater einer Brahmanenfamilie, welche Akniwassianam genannt wird [2]). (Im Allgemeinen wird Agni immer zu den Brahmadikas gezählt; doch kann der Name mehreren Personen eigen sein.) Ein dritter Sohn des Manu wird Nabagen genannt; vier Glieder seiner Nachkommen sind nicht Brahmanen; aber der fünfte, Kadiraden, giebt einem Geschlecht der Brahmanen den Ursprung [3]). Zwei Brahmanenfamilien entstehen eben so in dem Geschlecht der Mondkinder. Minuganda, siebzehntes Glied von Buddha an, giebt einer Brahmanenfamilie den Ursprung [4]); eben so Kambilen aus dem Geschlecht des berühmten Bharata [5]). Diesen Angaben zufolge stammen die mehresten Brahmanen, die Dalischtam ausgenommen, aus den Familien der Radschas ab. Das Gesetzbuch Manus steht damit im Widerspruche. Es giebt dem Manu sieben Söhne; drei davon, Maritschi, Wiradsch und Atri sind die Stammväter aller höhern Wesen, der Götter und Rakschasas; die vier letztern werden als die vier Stammväter der vier Kasten angegeben, nämlich, Brighu für die Brahmanen, Angiras für die Kschatras, Pulastya für die Waisyas und Wasischtha für die Sudras [6]). Diese Angaben stehen aber mit allen übrigen Nachrichten, und mit den Wedas selbst im Widerspruch, und sie scheinen im Gesetzbuch auch nur aufgestellt zu sein, um die Einheit der Klassen, worauf alle Gesetze sich gründen, und die in dem

1) und 2) Asiat. Originalschriften, B. I. S. 143.
3) Daselbst, B. I. S. 149.
4) Daselbst, B. I. S. 161.
5) Daselbst, B. I. S. 163.
6) Manus Gesetzbuch, B. III. S. 193 u. s. w.

oben berührten Mythus dargestellt wird, auch geschichtlich und durch Abstammung zu begründen. Colebrooke führt aus dem Ritsch ein Brahmana an, in welchem folgende Brahmanengeschlechter genannt werden: Geschlecht des Wasischtha, des Angiras, des Atri [1]). Außerdem werden in diesem Weda noch mehrere Brahmanenfamilien genannt, z. B. die des Mamata, des Wiswamitra, des Kasyapa u. s. w. [2]) Wasischtha ist hier Stifter einer Brahmanenfamilie, und es ist nicht wohl zu begreifen, wie das Gesetzbuch diesen großen Heiligen zum Stammvater der Sudras machen kann.

Nach dieser, aus den besten, uns zugänglichen Quellen hervorgehenden Ansicht, daß die Brahmanen zwar in gesetzlicher Hinsicht als eins, ein Stand oder ein Stamm betrachtet werden, aber unter sich in mehrere Geschlechter von verschiedener Herkunft zerfallen, wird uns eine andere Nachricht welche Colebrooke aus dem Rudra Yamala Tantra, in seiner Abhandlung über die verschiedenen Kasten der Hindus, mittheilt [3]), sehr wichtig. Es heißt: „In Dschambu Dwipa (Indien) rechnet man die Brahmanen zehnfach (d. i. wie aus der Folge hervorgeht: man rechnet zehn Stämme derselben). 1) Sareswata-Brahmanen [4]). 2) Kanyakubscha-Brahmanen [5]). 3) Gauda-Brahmanen [6]). 4) Maithila-Brahmanen [7]). 5) Utkala-Brahmanen [8]). 6) Dravida- (ausgesprochen: Dravira-)

---

1) As. Res. Vol. VIII. p. 413 — 415.

2) As. Res. Vol. VIII. p. 393 etc.

3) As. Res. Vol. V. p. 53 etc.

4) Es ist ungewiß, ob hier die Gegend am Flusse Sersutty, oder ein Strich am Ganges in Bengalen gemeint ist.

5) Aus dem Reiche Kanodsch am Ganges.

6) Wahrscheinlich Gaura, und das westliche Gar, nicht aber Gaur in Bengalen.

7) Das Reich nordöstlich vom Ganges.

8) Dies Land soll in der Nähe des berühmten Tempels des Dschaggan-Nath liegen.

Brahmanen [1]). 7) Marahaschthra-Brahmanen [2]). 8) Tailanga-Brahmanen [3]). 9) Guddschara-Brahmanen [4]). 10) Kasmira-Brahmanen [5]). Ihre Söhne und Enkel werden angesehen als Kanyakubscha-Brahmanen u. s. w. [6]). Ihre Nachkommen, von Manu abstammend, bewohnen die südlichen Gegenden, andere wohnen in Anga [7]), in Banga [8]), und Kalinga [9]); einige in Kamrupa [10]), und Odra [11]); andere sind Einwohner von Sumbha-desa [12]), und andere zweimal geborne Männer haben sich, von frühern Fürsten gerufen, niedergelassen in Bada [13]), Magadha, Warendra [14]), Tschola [15]),

---

1) Wahrscheinlich das südlich von Karnata unter diesem Namen bekannte Küstenland.

2) Marhatta, das Land der Marhatten.

3) Das bekannte Telinga oder Telingana.

4) Guzrat.

5) Kaschmir *).

6) Die Brahmanen in Bengalen stammen von fünf Priestern ab, welche von dem Könige Adisura zu Gaura, dreihundert Jahre vor unserer Zeitrechnung aus Kanodsch dahin gerufen wurden. Drei davon gehörten zu der Familie des Kasyapa, einer zu der Familie des Sandila, der letzte zu der Familie des Bhawadwadscha. Sie sind jetzt zu hundert sechs und funfzig Familien angewachsen und zählen sich zu dem Stamme der Kanodsch-Brahmanen.

7) Schließt das heutige Bagalpur ein.

8) Das eigentliche Bengalen.

9) An den Ufern des Godaveri.

10) Ein altes Reich, jetzt eine Provinz von Assam.

11) Wahrscheinlich das eigentliche Orixa.

12) Ungewiß.

13) Richtiger: Rada, ein Land westlich vom Ganges.

14) Ein Landstrich der nördlich vom Ganges überschwemmt wird.

15) Ein Theil von Birbhum.

---

*) Die Bemerkungen S. 216 von 4) bis 8) und S. 217 von 1) bis 5) sind von Colebrooke.

Swernagrama [1]), Tschina (China) Kula [2]), Saka und Berbara" [3]).

Dieser letzte Theil der Nachricht ist sehr merkwürdig; frühere Radschas riefen, oder brachten also Brahmanen in die genannten Länder. Diese Länder fangen westlich vom Ganges an, nehmen fast die ganze Halbinsel südlich vom Ganges ein, gehen durch Dakka, Bengalen und Assam bis nach China hin, und erstrecken sich dann im Norden der Hinduländer durch Tibet zum Indus hin. Die Einwohner dieser Länder waren, wie in der Folge gezeigt werden wird, sämmtlich Buddhisten, und es wird daher durch diese Verbreitung der Brahmanen durch die Fürsten auf Ausbreitung der Hindureligion unter den Buddhisten hingewiesen. Allein eine andere Anführung des Rudra Yamala Tantra giebt dieser Untersuchung noch eine andere Richtung. Es heißt: „Ein Haupt des zweimal gebornen Stammes, wurde von Saka Dwipa durch Wischnus Adler gebracht, und so wurden Saka-Dwipa-Brahmanen in Dschambu-Dwipa bekannt." Diese Einwanderung greift nun sehr in die religiösen Verhältnisse der westlichen Hindus ein welche wir weiter verfolgen wollen, wenn zuvor noch etwas über die andern Kasten gesagt worden ist. In Bezug auf die Brahmanen bemerken wir nur noch im Allgemeinen: mehrere Reisebeschreiber haben aus der weißeren Farbe und der schönern Gestalt der Brahmanen auf der westlichen Halbinsel geschlossen, daß sie nicht ursprünglich zu dem Volke gehörten und ein eingewanderter Stamm seien. In Bezug auf die Völker südlich und westlich vom Ganges, scheint dies, dem Obigen zufolge, ganz gegründet zu sein, wie nachher noch deutlicher werden wird; in Bezug auf das eigentliche

1) Gewöhnlich Sunargan, ein Land östlich von Dakka (Dekhan) gelegen.

2) Ein Theil des chinesischen Reichs. Colebrooke.

3) Colebrooke wagt nicht die beiden letzten Namen näher zu bestimmen; wir werden in der Folge aber zeigen daß Saka Tibet, und Berbara oder Barbara ein Land zwischen Kutsch und dem Indus ist.

Volk der Hindus aber, nördlich vom Ganges ist diese Annahme gewiß falsch; die Geschlechter der Brahmanen gingen aus dem Volke selbst hervor. Wenn sie auch hier im Allgemeinen eine schönere Gestalt haben als das gemeine Volk, so ist dies sehr begreiflich. Wir werden in der Folge sehen, daß jeder geborne Brahman, an dessen Körper sich vor seinem sechzehnten Jahre irgend ein Fehler entwickelt, oder wer irgend ein Gebrechen mit auf die Welt bringt, aus seiner Kaste gestoßen wird, da man jeden körperlichen Fehler als Strafe für Sünden des vorigen Lebens betrachtet. Heirathet der Brahman, so muß seine Gattin einen durchaus gesunden, schönen und fehlerfreien Körper haben; selbst ein zu starkes, zu schwaches oder röthliches Haupthaar, zu große Zähne u. s. w., oder Abstammung aus einem Geschlecht das zu gewissen Krankheiten geneigt ist, schließen ein Mädchen von einer Heirath mit einem Brahman aus. Daß eine solche, durch Jahrtausende fortgesetzte Sorgfalt in der Erhaltung des Stammes, ein schönes, ausgezeichnetes Geschlecht hervorbringen müsse, kann wohl nicht bezweifelt werden.

Kschatras, Kschatriyas, Krieger, bilden die zweite Kaste. Wenn das Gesetzbuch des Manu diese Kaste, um sie der gesetzlichen Idee, in der sie als eins betrachtet wird, näher zu bringen, auf einen Stammvater, den Angiras zurückführt, so steht dies mit den Wedas und allen übrigen Nachrichten noch mehr im Widerspruch, als dies bei den Brahmanen der Fall war. Die Herrscherfamilien der Mondkinder werden so gut zu der Kriegerkaste gerechnet, als die Könige aus dem Stamm der Sonnenkinder, und sind doch in ihrem Ursprunge von jenen ganz verschieden. Angiras wird als Stammvater vieler Brahmanenfamilien angeführt, und nach dem Bhagavat-Purana stammen fast von allen Manusöhnen Königsgeschlechter ab. Der Begriff, den man mit der Kriegerkaste verbinden muß, geht aus dem Gesetzbuche Manus deutlich hervor. Die Gesetze und Vorschriften, die ausführlichen Bestimmungen aller Rechte und Pflichten der Kschatras, beziehen sich fast ganz allein auf die regierenden Radschas. Was

von dem Stamme überhaupt vorkommt, ist wenig, und trifft vorzüglich nur den Stammunterschied in Bezug auf das Kastenwesen überhaupt. Bei den drei übrigen Kasten werden die Mitglieder in allen Verhältnissen des bürgerlichen Lebens dargestellt; warum erscheinen die Kschatras nur in ihrem Verhältniß als Herrscher, oder ihres Standes überhaupt? Dies wäre nicht wohl möglich, wenn sie gleich den übrigen Kasten, wie Brahmanen und Waisyas unter dem Volke gelebt hätten. Dazu kommt, daß das Gesetzbuch, wie wir gleich sehen werden, alle fremden Völker, als ursprünglich zu der Kriegerkaste gehörend betrachtet, und die nur, weil sie eine andre Religion bekennen, zu der Classe der Sudras herabgesunken sind.

Die Söhne der Radschas, oder Könige, der eigentlichen Kschatras, werden Radschaputras, Königssöhne genannt; allein mit diesen Namen bezeichnet man auch eine ganze gemischte Classe. Der Sohn eines Brahmans von einer Waisya-Mutter, heißt Ambaschta; der Sohn eines Ambaschta von einer Waisyafrau, ist ein Radschaputra, und, fügt der Rudra Yamala Tantra dieser Bestimmung noch hinzu: „andere Tausende (von Radschaputras) entsprangen aus der Stirn der Kuh, welche zur Unterstützung der Opfer gehalten wurde" [1]). Dieser mythische Ursprung bezieht sich auf die schon angeführte Erzählung, wo die Wunderkuh Sabala, beim Kampf zwischen Wiswamitra und Wasischtha für den letztern Heere hervorbringt, von denen nachher noch die Rede sein wird; hier bemerken wir nur: daß man Radschaputras annimmt, welche weder Söhne von Hindukönigen, noch Mitglieder der gemischten Kaste, sondern fremde Völkerstämme sind. Es bedarf wohl keines Beweises, daß diese Radschaputras eins mit der zahlreichen Völkerschaft sind, welche noch Radschaputras (Radschputen) heißen, und sich selbst, als zu der Kriegerkaste gehörig, betrachten, von den Hindus aber als, wie viele andere Völker, aus dieser Kaste herabgesunken und den Sudras gleich

1) As. Res. Vol. V. p. 56.

angesehen werden. Da haben wir nun ein deutliches Beispiel, daß ein fremdes, nicht zu den eigentlichen Hindus gehörendes Volk zu einer gemischten Kaste gezählt wird; eine Thatsache, welche in geschichtlicher Hinsicht merkwürdig ist; weil daraus wahrscheinlich wird, was auch aus andern Gründen, wie in der Folge gezeigt werden wird, hervorgeht, daß unter den gemischten Stämmen: Magadha, Dravira u. s. w. auch die ursprünglichen Einwohner dieser Länder verstanden werden. Der Name der offenbar von Norden her eingewanderten Maharaschtras, oder Marhatten, hat dieselbe Bedeutung, und sie werden als Volk im Ganzen zur Kriegerkaste gerechnet, obwohl sie zu den Hindus gewiß nie in einem Verhältniß als Kaste gestanden haben. Das einzige Beispiel wo eine Kriegerkaste in eben dem Sinne vorhanden ist, als eine Brahmanenkaste, ist das Land Kerul oder die Küste Malabar, wo die Nayrs als wirkliche Kriegerkaste unter dem Volke leben. Allein wir haben schon oben dies Verhältniß als durch Eroberung entstanden erklärt, indem das Volk und die Nayrs sich in Sitten, Gebräuchen und gesetzlichen Einrichtungen wesentlich von den Hindus unterscheiden. In den eigentlichen Hindustaaten bestand die Kriegerkaste von jeher wohl nur so, wie sie noch vorhanden ist; d. i. in wenigen, von den alten Herrschergeschlechtern abstammenden Familien. Daß sie durch die Kriege des Parasu-Rama zu dem Grade von Schwäche herabgesunken seien, in welchem sie sich befinden, hat, wie schon gezeigt worden, keinen geschichtlichen Grund; wo sie als eigene Völker auftreten, als in den Radschputen, Marhatten u. s. w. sind sie jetzt mächtiger als vormals, wo die wirklichen Hindukönige noch mächtige Staaten beherrschten.

Waisyas. Von dieser dritten Kaste, welche Kaufleute, Grund- und Heerdenbesitzer, also den wohlhabendern Theil des Volks umfaßt, läßt sich geschichtlich noch weniger sagen. Daß das Gesetzbuch sie gleich den Brahmanen und Kschatras auf einen Manusohn als Stammvater zurückführt, hat geschichtlich kein größeres Ansehen, als bei den beiden ersten Ständen. Der Bhagavat-Purana übergeht ihren Ursprung ganz; denn

wenn auch das sechste Glied in der Stammtafel des Manusohns Drikschten, Wassier heißt, welcher Name vielleicht aus Waisya gemacht ist, so ist kein Grund vorhanden, dieses Glied, das in einer Reihe von Königen aufgeführt wird, und dessen achter Nachkomme Maruten, als der reichste und mächtigste König der Welt erscheint, als den Stammvater der Waisyas anzunehmen, wie man gethan hat [1]). Nach dem Gesetzbuch der Gentoos vermischte sich diese Kaste mit einem fremden Volksstamme, und gab dadurch mehrerern unreinen Stämmen das Dasein, was unten weiter ausgeführt werden wird, und woraus als wahrscheinlich hervorgeht, daß wohl die Reichen, oder die Kaufleute, Grund- und Heerdenbesitzer der unterjochten oder zu der Religion der Hindus übergegangenen Völker nach und nach in diese Kaste aufgenommen wurden.

Sudras, die vierte, oder dienende Kaste. Der Bhagavat-Purana läßt diesen Stamm, der eigentlich das Volk ausmacht, von einem Manusohn ausgehen. Pruschten hütete die Heerde, und erschlug in der Nacht aus Irrthum eine Kuh, die er für einen Tiger ansah welcher eine andre Kuh rauben wollte. Dieser That wegen verfluchte ihn seine Guru, und durch diesen Fluch wurde sein Geschlecht Sudras [2]). Die Sage hat allerdings mehr Sinn, als wenn das Gesetzbuch diese Kaste von Wasischtha, dem Haupt aller Heiligen abstammen läßt. Es ist bei dieser Kaste nicht zu übersehen, daß das Gesetz ausdrücklich bestimmt: die Mitglieder derselben können wohnen wo sie Unterhalt finden, also auch unter fremden Völkern, und daß die fremden Völker den Sudras gleichgeachtet werden. Wir haben oben gezeigt, daß fremde Völkerstämme als ursprünglich zur Kriegerkaste gehörend betrachtet werden; dies mochten indeß nur solche sein, welche als besondere Völker oder Volksstämme sich auszeichneten; andere wurden als zu den gemischten Kasten gehörend, betrachtet, und das gemeine dienende Volk in den Ländern welche man

1) Asiatische Originalschriften, B. I. S. 143.

2) Asiatische Originalschriften, B. I. S. 143.

sich unterwarf, scheint größtentheils in die Kaste der Sudras übergegangen zu sein. Diese Ansicht der fremden Völker, als ursprünglich zum Hindustamm gehörend, und von der Würde herabgesunken welche diesem beiwohnt, fließt unmittelbar aus der Vorstellung vom Ursprunge des Menschengeschlechts überhaupt her. Brahma (oder Manu) ist der Stammvater aller Menschen. Das Geschlecht desselben setzt sich unmittelbar in den Hindus fort, die er selbst in die vier Stämme theilte, und die Würde seines Geschlechts an die Beobachtung seiner Religion und Gesetze knüpfte. Es kann also keine andern Menschen geben, als die ursprünglich von den Hindus ausgehen, und zwar aus dieser oder jener Kaste; aber sämmtlich ihre Würde verloren haben, da sie, dieser Voraussetzung nach, ihren Glauben verließen.

Sehen wir jetzt auf alles zurück, was — freilich aus sehr beschränkten Quellen! — über die vier erblichen Stände gesagt ist, so scheint geschichtlich zu sein: daß sie aus verschiedenen Stämmen und Geschlechtern zusammengesetzt sind; das Erbliche und Geschloßne sich erst nach und nach durch Gewohnheit, und vorzüglich, wie bei der Verfassung gezeigt werden wird, durch die Einwirkung religiöser Begriffe bildete.

Den Ursprung der gemischten, oder Zwischenkasten, welche aus gemischten Ehen hervorgehen, werden wir weiterhin genauer angeben. Die Hinduschriftsteller kommen darin überein, daß die vier reinen Kasten lange neben einander bestanden ehe sie sich vermischten; und alle knüpfen den Anfang dieser Vermischung an eine geschichtliche Thatsache, an die Regierung eines, die Einrichtung des Kastenwesens zerstörenden Königs, mit Namen Wena, der als ein Ruchloser und Tyrann beschrieben wird. Seine Regierung liegt indeß in einer sehr frühen, noch mythischen Zeit, und die Sagen von seinen Thaten sind sehr verschieden gestaltet. Die älteste Nachricht von ihm scheint die im Gesetzbuch des Manu zu sein; es heißt hier: „Man findet daß zu der Zeit, als Wena die Obermacht hatte, diese Gewohnheit (Witwen wieder heirathen zu lassen) sogar unter Menschen statt gefunden hat (der Verfasser behauptet nämlich

daß nur das Vieh so verfahre). Er (Wena) besaß die ganze Erde, daher er auch nur das Haupt der weisen Monarchen genannt wird; aber er verursachte eine Verwirrung der Kasten, als sein Verstand durch Wollust geschwächt wurde" [1]). Wena erscheint hier als ein mächtiger, an sich weiser König, der aber der Wollust ergeben, den Unterschied der Kasten nicht achtete. In einen andern Gesichtspunkt stellt ihn der Bhagavat-Purana, der ihn Wonam nennt. Er ist hier das fünfte Glied einer Herrscherfamilie, und es heißt von ihm: „dieser Fürst war so böse, daß man ohne Sünde seine ungeheuern Uebelthaten nicht erzählen darf; ich sage nur daß er schon in seiner frühen Jugend Kinder, Frauen und Kühe ermordete" u. s. w. Der Vater sucht ihn umsonst zu bessern, und stirbt vor Gram. Zur Herrschaft gelangt übt Wena alle Arten von Grausamkeiten gegen seine Unterthanen; da zürnt der Himmel, versagt dem Lande den Regen und straft es durch Hungersnoth. Noch einmal versuchen die Weisen und Altväter ihn zu bessern; da er aber nicht folgt, sprechen sie geheime Gebete gegen ihn aus, worauf er stirbt. Sie ziehen dann aus seiner rechten Seite einen Sohn, den berühmten Prithu (hier Pradu), von dem noch mehr die Rede sein wird [2]). Die Gräuel welche der Purana verschweigt theilt die Einleitung zu dem Gesetzbuche der Gentoos umständlich mit. Wir kennen zwar die Quellen nicht, aus welchen die Verfasser ihre Nachrichten nahmen, doch waren sie unstreitig im Besitz der geachtetsten Sagenquellen ihres Volks, und da sie diese Nachricht, als Veranlassung und Grund gesetzlicher Einrichtungen anführen, muß sie auch als solche anerkannt sein. Wena (hier Bein) ist, wie im Purana, der fünfte in einem alten Königsstamme; aber von Kindheit an ruchlos, verbietet er Gebet und Opfer und die Ausübung der Gerechtigkeit, d. i. er verbietet die Ausübung der Wedareligion. Umsonst vermahnen ihn die Brahmanen; ihnen zum Trotz hebt er die Rechte der Kasten auf,

1) Manus Gesetzbuch. IX. p. 67. 68.

2) Asiat. Originalschriften, B. I. S. 78 u. s. w.

heirathet selbst eine Brahmani, der Brahman muß eine Frau aus der Kriegerkaste heirathen, und so mischt er alle Stämme durch einander, bis sieben und dreißig Burrunsunker- oder gemischte Stämme oder Kasten entstehen. Nun fluchen ihm die Brahmanen, er stirbt, und sie bringen aus seiner rechten Hand den Prithu hervor, der die Religion wieder herstellt, die Burrunsunker beschränkt, sie den Sudras gleich stellt, und die Einrichtungen mit ihnen trifft, welche das Gesetzbuch als noch geltend aufstellt [1]).

Wer war dieser Wena? Colebrooke theilt eine Nachricht mit, welche uns darüber einige Auskunft zu geben scheint. Sie ist aus der Schrift eines Dschaina, des Hemadschandra genommen. Dieser führt in seinem Wörterbuche eine Dynastie von Dschainkönigen auf, welche die Hinduschriftsteller als ihnen zugehörend betrachten, und setzt den Prithu, Sohn des Wena, als ersten König an die Spitze derselben. Warum beginnt er aber die Reihe mit Prithu, und nicht mit Wena, seinem Vater, da doch diesen das Gesetzbuch Manus zum Oberhaupt der Monarchen macht? Die wahrscheinlichste Antwort möchte diese sein: Wena war der Lehre der östlichen Buddhisten zugethan, welche keine Kasten haben, und die Lehre der Wedas verachten; daher suchte er diese zu unterdrücken, und den Unterschied der Kasten aufzuheben. Ein Zweig der östlichen Buddhalehre hatte sich von Nepal und Butan aus, am rechten Ufer des Brahmputra durch Bengalen herabgezogen, den Ganges und sich auf der Ostküste der westlichen Halbinsel festgesetzt, wie im künftigen Abschnitt gezeigt werden wird. Ob Wenas Vorfahren Buddhisten oder Wedaverehrer waren, ist ungewiß; waren sie Buddhisten, so drückten sie wenigstens die Wedaverehrer nicht; gehörten sie zu dieser Religionspartei, so fiel Wena von ihnen ab. Sein Sohn Prithu aber, gab die Ausübung der Religion wieder frei, und scheint zu der Partei der westlichen Buddhisten, oder Dschainas übergegangen zu sein, weil er die Kasten wieder herstellte,

1) Gesetzbuch der Gentoo's, S. 104 u. s. w.

welche auch von den Dschainas angenommen sind; woraus dann erklärlich wird, wie Hemadschandra ihn als den ersten einer Dynastie von Dschainkönigen aufstellen kann, deren Nachkommen er bis Salavahna herab führt [1]). Daß Prithu einen großen Einfluß auf beide Völker gehabt haben muß, geht daraus hervor, daß nicht allein die Hindus eine Avatar des Wischnu in ihm verehren, sondern auch die Dschainas ihn an die Spitze einer ihrer mächtigsten Dynastien stellen [2]). Diese Ansicht wird durch eine genauere Untersuchung der geschichtlichen Mythen des Bhagavata bestätigt, der die mehresten Nachrichten der acht ersten Bücher aus buddhistischen Quellen schöpfte. Er nimmt daher im Widerspruch mit dem Ramayana und den Wedas, zwei Manus an; einen als Sohn des Brahma, den die alte Mythe allein kennt, und einen König, den Wischnu als Fisch in der Fluth rettet, wobei der erste allerdings dem Adam, der zweite dem Noah nicht unähnlich ist. Die alte Mythe kennt nur den ersten Manu, und leitet die Menschen von ihm her; der Purana knüpft diese Ableitung an den zweiten Manu, und läßt von dem ersten fünf Völker abstammen, welche der Hindumythe fremd, unter welchen aber die westlichen und östlichen Buddhisten nicht zu verkennen sind; zu den letztern gehört Prithu; wir werden bald darauf zurückkommen.

Wir kehren jetzt zu dem Gegenstande zurück, von dem wir ausgingen, nämlich zu den religiösen Verhältnissen der

---

1) As. Res. Vol. IX. p. 316.

2) In dem oben angeführten Geschlechtsregister der Könige von Ayodhya aus dem Geschlecht des Ikswaku heißt gleichfalls der fünfte Wana, was wohl eins mit Wena ist, und zwar nicht sein Sohn, sondern sein Enkel heißt Prithu. Sollte von diesen Ikswakus hier die Rede sein? Beim ersten Anblick ist dies wahrscheinlich, doch bleibt bei genauerer Untersuchung die Verschiedenheit der Personen eben nicht zweifelhaft. Es ist nicht glaublich, daß im Ramayana weder der Bosheit des Wena, noch der glänzenden Thaten des Wischnu erwähnt sein sollten, wenn die Personen dieselben wären, auch macht der Purana eine ganz andere Dynastie daraus, welche er so gar älter als die der Ikswakus annimmt.

westlichen Hindus zu den östlichen, welche ohne eine bestimmtere Ansicht, wenigstens der Brahmanenkaste, nicht deutlich gemacht werden können, wenn dies nach unsern beschränkten Hülfsmitteln überall möglich ist. Wir haben oben aus dem Rudra Yamala Tantra die Sage mitgetheilt, daß Wischnus Adler aus Saka Brahmanen nach Dschambu Dwipa gebracht habe, so daß dort nun Sakabrahmanen und Dschambubrahmanen vorhanden sind. Im Gesetzbuch der Gentoos wird die Sage mitgetheilt: dieser Adler habe einen Mann aus Saka nach Indien gebracht, von dem der fremde Stamm Deiul hergekommen sei; diese Abweichung wird uns zu weitern Untersuchungen Veranlassung geben. Worauf bezieht sich aber der sonderbare Zug der Sage: daß Wischnus Adler die Einwanderer bringt? Es ist klar daß hier ein älterer Mythus zum Grunde liegen muß. Wilford theilt diesen Mythus, angeblich aus dem Bhawisya-Purana und Samba-Purana mit. Indem wir uns auf diesen Schriftsteller berufen, wissen wir sehr wohl was gegen seine Glaubwürdigkeit gesagt werden kann, auch da, wo er behauptet seinem, ihn täuschenden Brahman nicht mehr zu folgen; auch was gegen die Einkleidung dieses Mythus insbesondere gesagt werden kann, da sie die Spuren einer nicht sehr alten Philosophie trägt; doch wird die Grundlage desselben durch die oben angeführten Zeugnisse bestätigt. Diese ist im Wesentlichen: „Samba, der Sohn des Krisna, hatte einen Heiligen beleidigt, und war von diesem verflucht worden. Sein Vater rieth ihm, er solle, um den Folgen des Fluchs zu entgehen, sich an die Sonne wenden. Indem er dies that, befahl ihm die Sonne eine Stadt zu bauen, nach seinem Namen: Samba zu nennen [1]), und in derselben ihren Dienst einzurichten. Um aber Priester zu bekommen, welche im Dienst der Sonne erfahren waren, bestieg er den Adler des Wischnu — seines Vaters — flog da-

1) Sollte die, nach Samba, dem Sohne Krisnas genannte Stadt Samba, mit dem oben im Rudra Yamala Tantra erwähnten Sumbhadesa d. i. dem Sumbha-Lande, nicht gleichbedeutend sein?

mit nach Saka Dwipa, und brachte von dort das Haupt der Weisen, Maga und achtzehn Priesterfamilien nach Indien zurück, welche ihm den Dienst der Sonne einrichteten, sich dann in Kikata, wo damals Dscharasanda regierte, niederließen, welches von ihnen den Namen Magadha bekam; auch verheiratheten sie sich in der Familie des Königs Bhodscha, wovon sie den Namen Bhodschakas erhielten. Noch jetzt lebt dieser Brahmanenstamm in Magadha, seine Mitglieder werden Magas, von ihrem Oberhaupte Maga, und Sakas, oder Sakalas, von ihrem Vaterlande Saka, genannt" [1]).

Wie es scheint sind hier mehrere mythische Sagen zusammengeschmolzen, und die Errichtung des Sonnendienstes unter Samba, und die Herüberbringung des Maga und seiner Priester ursprünglich wohl nicht zusammen zu gehören. Was der erste Theil der Sage klar ausspricht, ist: Es wurde in den Ländern welche Krisna und sein Sohn Samba beherrschten, der Dienst einer neuen Gottheit eingeführt, und diese Gottheit war die Sonne. Daß bei den alten Hindus die Sonne und Brahma eins waren, ist schon öfter bemerkt worden; beständе also der in den Westreichen neu eingeführte Sonnendienst in der Verehrung des Brahma als Sonne? Das ist wahrscheinlich, weil hier von Kindern des Mondes die Rede ist, und man sich wohl eine Zeit denken muß, wo unter ihnen der Sonne noch kein öffentlicher Tempeldienst errichtet war. Aber woher sollen die Priester kommen, welche diesen Sonnendienst einrichten? Aus Saka; und ihr Oberhaupt ist Maga; aber Maga ist ein Name des Buddha [2]) und daß dieser hier wirklich gemeint ist, geht aus der Angabe seiner Eltern hervor [3]). Die Magas sind also Buddhapriester, und

---

1) As. Res. Vol. XI. p. 70 etc. verglichen mit As. Res. Vol. IX. p. 32.

2) As. Res. Vol. VI. p. 211.

3) Maga heißt es, ist ein Sohn des Agni und der Ni-dschubha. Der letzte Name ist uns unbekannt, aber Agni war in den ältesten Zeiten eins mit Siva, wie weiterhin bewiesen werden wird. Nun heißt

Magadha nichts wie das Land in welchem Maga, oder Buddha verehrt wird [1]), und dieser Maga und seine Priester sind Sakas und kommen aus Saka; Saka aber ist einer der gewöhnlichsten Namen des Buddha, und die Sakas sind gleichfalls Buddhaverehrer, und Saka, das Land wo sie herkommen, das Land wo Saka verehrt wird — Tibet. Noch jetzt benennen die Tibetaner ihr Land bekanntlich Bod, Bodh (Buddha) und sich selbst Bod-dschi. Die Namen Bod, Maga, Saka, bedeuten sowohl den Gott, als das Land in welchem er verehrt wird. Können nun aber Buddhapriester die Verehrung der Sonne oder des Brahma lehren? Hier wird die Sage zum Räthsel — vielleicht nur durch Wilfords Zusammenschmelzen verschiedener, ähnlicher Sagen in eine — welches zu lösen es uns an Hülfsmitteln fehlt. Daß eine Veränderung in dem Religionswesen unter Krisna eintrat, ist sehr wahrscheinlich; wir wollen versuchen ob wir diesem, für die Geschichte des Volks überhaupt nicht unwichtigen Gegenstande nicht auf einem andern Wege etwas näher kommen.

Wir haben schon auf das verschiedene Verhältniß aufmerksam gemacht, in welchem die Asuras, Rakschasas oder Riesen zu den östlichen und westlichen Hindus stehen. Ließe sich durch eine Untersuchung alles dessen, was von ihnen erzählt wird, herausbringen, was wir eigentlich in den ältesten Zeiten unter diesen Wesen zu verstehen haben, so würden uns nicht allein die alten Sagen und Gedichte, sondern die Verhältnisse der beiden Volksstämme überhaupt deutlicher werden. Wir müssen hier nothwendig in die ersten, mythischen Zeiten hinaufsteigen. Freilich wagen wir uns dabei auf ein sehr schlüpfri-

---

Buddha in der merkwürdigen Inschrift von Islamabad ein Sohn des Sutan (Sivas) und der Maha Maya d. i. der Parwati.' As. Res. Vol. II. p. 384.

1) Die Herleitung des Namens Magadha von Maga scheint ganz richtig, die Zeit der Einwanderung der Magas aber falsch angegeben zu sein, da sie unter Krisna gesetzt wird; Magadha aber schon im Ramayana als ein altes Reich vorkommt.

ges Feld; auf das Feld der — tausend verschiedener Auslegungen fähigen — Mythen; aber es ist unmöglich sie alle zu umgehen, weil in jenen Zeiten alles Mythe ist. Wir werden uns indeß nach Möglichkeit bemühen, das Mythische von dem Geschichtlichen zu trennen, und die Grenzlinie bemerkbar zu machen, welche zwischen beiden hinläuft, weil nur dadurch die Untersuchung für die Geschichte von Nutzen sein kann.

Den Mythus vom Ursprunge der Suras und Asuras, Adityas und Dityas, der Götter, Dewetas und Rakschasas, finden wir fast in allen Hinduschriften erwähnt, und Anspielungen auf denselben fast in allen andern Mythen. Wir finden ihn, obwohl in ganz verändertem Sinn, unter den Buddhisten beider Halbinseln. Die Hindudichter haben diesen Mythus mit eben der Freiheit behandelt, wie alle ihre alten Mythen und Sagen, und so sind uns drei sehr abweichende Gestaltungen desselben bekannt. Die älteste findet sich unstreitig im Ramayana [1]); geschmückter, ausgeführter und sehr abgeändert, giebt ihn der Maha-Bharata, aus welchem ihn Wilkens zugleich mit dem Bhagavat-Gita übersetzte und in einer Anmerkung mittheilte, aus welcher er ins Deutsche übertragen ist [2]). Die dritte Abfassung, von beiden abweichend, liefert der Bhagavat-Purana [3]). Wir müssen auf alle drei Rücksicht nehmen. Im Ramayana lautet der Mythus so:

„Vormals, im ersten Weltalter, verachteten sich die gewaltigen Söhne der Diti und Aditi, stolz und nach Herrschaft strebend, wechselseitig; sie waren glücklich, mächtig, wahrhaft tugendhaft, Söhne des großen Kasyapa, Brüder und Kinder zweier Schwestern, welche Gattinnen eines Mannes waren [4]). Darauf erhob sich in dem Geiste dieser Großen der

---

1) Ramayuna. Vol. I. p. 410 etc.

2) Asiat. Originalschriften, B. I. S. 321 u. f. w.

3) Daselbst, B. I. S. 126. u. f. w.

4) Kasyapa und Dakscha werden gewöhnlich zu den Brahmadikas, von einigen aber auch zu den Manusöhnen gezählt, im Ramayana aber ist Kasyapa der Enkel des Brahma und der Großvater des Manu. Diti,

Gedanke: wie könnten wir unsterblich, unzerrüttbar und frei von allen Krankheiten werden? Darüber nachdenkend, faßten sie den Entschluß: um verschiedene Heilmittel hervorzubringen, und hie und da anzuwenden, wollen wir alle vereinigt das Milchmeer umrühren, die Quintessenz welche hervorgebracht werden wird, wollen wir trinken; dann werden wir frei von Krankheiten, unzerrüttbar, unsterblich sein, werden Kraft und Stärke besitzen, und mit Glanz und Ruhm bekleidet werden. So entschlossen machten sie den (Berg) Madara zum Drehstabe, und (die Schlange) Wasuki zum bewegenden Seil, und quirlten das Meer, die Wohnung des Waruna, tausend Jahre. Die Häupter der Schlange (des bewegenden Seils) spieen, während sie den Fels umwand, ein furchtbares Gift aus, welches feurig und höchst verderblich, die ganze Welt, die gesammten Götter, die Unterweltlichen und die Menschen ansteckte. Einen Zufluchtsort suchend, eilten die Götter zu der großen Gottheit Sankara, dem Herrn der Thiere, zu Rudra, traten vor ihn und riefen: rette! rette! Da dieser Göttliche, der König der Götter, der Herr des Alls, sich so von den Göttern angerufen hörte, machte er sich sichtbar. Auch Hari (Wischnu) der Besitzer der Schnecke und der Scheibe [1]), erschien und sagte lächelnd zu Rudra: Herr des Dreizacks [2]), Haupt der Götter, was immer zuerst in diesem Meere, welches die Götter umrühren, hervorgebracht wird, gehört dir, denn du bist der Erstgeborne unter den Göttern! O Haupt, empfange den ersten Tribut der hier gebracht wird, empfange das Gift! Nachdem der Herr der Himmlischen dies gesagt hatte, verschwand er. Hara (Siva), nachdem er diese Worte Haris gehört, und den Schrecken der Götter gesehen hatte, empfing das furchtbare Gift, als wäre es Amrita, und verließ dann die Himmlischen."

---

die Nacht, und Aditi, die Nichtnacht, oder der Tag, waren Töchter des Dakscha, welche Kasyapa heirathete, und mit ihnen die beiden Familien zeugte, von denen die Rede ist.

1) Zwei beständige Merkzeichen des Wischnu.

2) Der Dreizack ist Sivas beständiges Merkzeichen.

„Darauf quirlten die Götter und Asuras wieder, und die Drehkeule, der mächtige Berg, sank ein bis Patala (Unterwelt). Nun priesen die Götter und Gandharwas [1]) den Vernichter des Madhu [2]): „Du bist die Zuflucht aller Geschöpfe, die besondere Zuflucht der himmlischen Stämme, erhalte uns o du mächtiger Arm! Du allein bist im Stande den Berg wieder zu erheben!" Hrisikesa (Wischnu), dies hörend, nahm die Gestalt einer Schildkröte an, legte sich nieder in das Meer, und nahm den Berg auf seinen Rücken. Kesawa (Wischnu), der Geist des Weltalls, stand nun mitten unter den Göttern, faßte mit seiner Hand den Gipfel des Bergs und quirlte das Meer. Nach tausend Jahren der Bewegung stieg mit seinem Stabe und Kamandalu [3]) der heilige Dhanwantari empor, erfüllt mit der Wissenschaft der Heilkunst; darauf wurden die glänzenden Apsaras hervorgebracht; durch das Umrühren der Gewässer wurden diese schönen Mädchen Apsaras genannt [4]). Sechshundert Millionen war die Zahl dieser glänzenden, göttlichen Mädchen, von himmlischer Gestalt, geziert mit herrlichem Schmuck, gekleidet mit Schönheit, Jugend, Sanftheit und jedem Reiz. Da sie aber die gesetzliche Reinigung nicht vollzogen, nahm keiner der Götter und Danavas [5]) diese Mädchen zur Ehe; sie blieben alle ohne Mann. Darauf ward Waruni [6]), die Tochter des Waruna, hervorgebracht welche Aufnahme suchte. Die Kinder der Diti nahmen diese Tochter Warunas nicht auf, aber die Söhne der Aditi empfingen dies unschätzbare Mädchen. Aus diesem Grunde werden die Kinder der Diti Asuras [7]) genannt; und die Nachkommen der

1) Geister der Tonkunst, zu den Suras gehörend.

2) Eine Personification von Zwietracht und Aufruhr.

3) Ein irdener Topf, in welchem Almosen gesammelt werden.

4) Von ap, im Plur. apsu, Wasser, und von rusa, Empfindung, Sinn.

5) Gleichbedeutend mit Asuras.

6) Geistiges Getränk, hier sinnbildlich genommen.

7) Asuras, d. i. Nichttrinker, die das geistige Getränk, oder den Geistestrank verwarfen.

Aditi Suras [1]). Beim Empfange der Waruni wurden die frohen Suras mit Vergnügen erfüllt. Darauf stieg das Haupt aller Pferde, dann das erste aller Kleinode, Koustubha [2]) und der Gott Soma (der Mond) empor. Das Pferd wurde dem Beherrscher der Götter, das Kleinod Koustubha dem Kesawa geschenkt; aber der aus der Wissenschaft der Heilkunst gebildete Dhanwantari, hervorragend in der Erhaltung der Welt, blieb für den Gebrauch aller."

„Die Götter, die Asuras und Gandharvas bewegten wieder das Meer, und nach langer Zeit stieg die große Göttin empor, welche den Lotus bewohnt, geziert mit einer Krone und Armbändern, ihre vollen Locken in Ringeln fließend, und ihr Körper dem strahlenden Golde gleich, mit Perlen geschmückt. Diese große Göttin erschien in unvergleichlicher Schönheit, mit vier Armen, in der Hand den Lotus. So wurde die Göttin Padma [3]), oder Sri [4]) hervorgebracht. Sie nahm ihren Aufenthalt in dem Busen des Padmanabha, des Hari (des Wischnu). Darauf wurde das herrliche Amrita hervorgebracht, über welches ein fürchterlicher Kampf zwischen diesen beiden Familien entstand. Die Söhne der Aditi kämpften mit den Söhnen der Diti. Alle Asuras und Rakschasas [5]) kamen zusammen; es war ein furchtbarer Kampf, dem Weltall schreckbar. Da alle erschöpft waren, nahm Wischnu, der Mächtige durch Täuschung die Gestalt eines bezaubernden Mädchens an, und stahl geschwind das Amrita. Da die Asuras nun in die Gegenwart des unverwund-

---

1) Suras, d. i. Trinker.

2) Koustubha, ein herrlicher Edelstein, der Karfunkel, welchen Wischnu immer auf der Brust trägt, und von dem Wunderdinge erzählt werden.

3) Padma, der Lotus.

4) Sri, Reichthum, Glückseligkeit

5) Die Rakschasas, Recken, Riesen, werden hier besonders aufgeführt, es wird sich aber in der Folge zeigen daß Asura und Rakschasa ganz gleichbedeutend genommen werden, und die letztere Benennung die häufigere ist.

baren Wischnu, des Hauptes der Wesen kamen, wurden sie von dem mächtigen Wischnu, dem Alldurchdringer im Kampfe zerschmettert, und so wurden die Söhne der Diti von den kriegerischen Söhnen der Aditi geschlagen. In diesem fürchterlichen Kampfe zwischen den Dityas und den Himmlischen wurden die erstern überwunden; Purandara (Indra) erhielt das Königreich und beherrschte mit den Weisen und Tschanawas [1]) freudig die Welt."

Aus der viel ausführlichern Erzählung im Maha-Bharata wollen wir nur das Abweichende ausheben. „Die glorreichen Schaaren der Suras besteigen den Gipfel des Meru, um über die Entdeckung des Amrita zu rathschlagen. Da sagt der Gott Narayana (Wischnu) zu Brahma: die Suras und Asuras mögen das Meer umrühren, wie man Milch in einem Gefäß umrührt. Sind die Wasser in Bewegung, so wird das Amrita sich finden. Sie mögen alle Heilpflanzen und was immer das Kostbarste ist, sammeln, das Meer umrühren, dann wird das Amrita sich finden." Nun ist ein Gebirg Mandara, dessen Gipfel über die Wolken reichen, das überall mit Pflanzen, Kräutern und Bäumen bedeckt, die Wohnung der Götter und Apsaras (der Meru wird vorher eben so beschrieben, und beide Namen bezeichnen im Grunde einen Gegenstand). Alle Kräfte der Götter reichen aber nicht hin, diesen Berg zu bewegen; sie wenden sich daher an Wischnu, der neben Brahma sitzt, und beide gewähren ihre Bitte. Brahma läßt den König der Schlangen, Ananta erscheinen, und er und Narayana tragen ihm auf, was er thun soll. Ananta ergreift den König der Berge mit seinen Wäldern und Bewohnern, und bringt ihn zum Meere. Die Suras folgen und sprechen zum Meere: Wir wollen die Meere umrühren, um Amrita hervorzubringen. Nun nimmt der Herr der Gewässer Theil an der Arbeit. Die Suras und Asuras wenden sich an Kurma-Radscha, den Schildkrötenkönig der am Ufer steht, und sagen: Herr, ihr besitzt Stärke genug den Berg zu unterstützen! Ich will es, gab dieser zur Antwort und der

1) Eine Classe der, dem Indra dienenden Dewetas.

Berg wurde auf seinen Rücken gestellt. Nun beginnt die Arbeit wie im Ramayana, und Suras und Asuras quirlen das Meer indem sie die Schlange Wasuki als Seil um den Berg schlingen und hin und her ziehen. Die Asuras stehen beim Kopf der Schlange, die Suras beim Schwanz; Narayana und Ananta stehen daneben und sehen zu. „Die Suras und Asuras hoben dabei den Kopf der Schlange bald über die Wellen empor, bald ließen sie ihn wieder herabsinken. Durch diese gewaltsame Anstrengung spie die Schlange Feuer und Rauch und Wind in einem Strome aus ihrem Rachen; diese stiegen wie eine blitzschwangere Wolke in die Höhe und senkten sich wieder auf das müde Heer der himmlischen Arbeiter herab, während vom Gipfel des Bergs auf die Häupter der Suras und Asuras ein Regen von Blumen herab fiel. Um den herumgetriebenen Berg brüllte das Meer wie der dumpfe Donner einer Wolke. Tausendfache Erzeugnisse des Meers wurden zermalmt und vermischten sich mit dem bittern Meere. Alles was das Meer in sich schließt, die Bewohner des weiten Abgrundes, wurden vernichtet. Die Bäume des Mandara stürzten herab, zerschmetterten sich untereinander und fielen mit ihren Bewohnern, den Vögeln ins Meer. Diese Bäume entzündeten sich durch Reibung und geriethen in Brand, das Feuer erhob sich, bedeckte plötzlich den Berg mit Flammen und Rauch, gleich einer dunkeln Wolke, aus welcher Blitz auf Blitz herabfährt. Löw' und Elephant suchten sich zu verbergen, aber die verzehrende Flamme erreichte sie, und Lebendiges und Lebloses wurde in dem allgemeinen Brande vernichtet. Da schickte der unsterbliche Indra eine Wolke, die durch starken Regen den Brand löschte. Nun floß von den verschiedenen Bäumen und Pflanzen des Bergs der Saft in Strömen herab und mischte sich mit dem Wasser des Meers. Aus diesem Strome, diesem Gemisch verschiedener Säfte aus Bäumen und Pflanzen und flüssigem Golde, aus diesem milchreinen Strome schöpften die Suras ihre Unsterblichkeit. Die Gewässer des Meers nahmen die Natur dieser Säfte an, wurden in Milch, und diese Milch in eine Art Butter verwandelt."

Nun ermüden Suras und Asuras und flehen zu Brahma um Stärke; dieser befiehlt dem Wischnu sie zu stärken, und die Arbeit beginnt mit verdoppeltem Eifer. Da steigt aus dem Gewässer der Mond, dann die Göttin Sri, dann Sura-dewi, die Göttin des Weins [1]); dann das Pferd, der Edelstein Koustubha, der Baum des Ueberflusses, Parkedschat; darauf folgt Surabhi, die alle Wünsche erfüllende Kuh. „Der Mond, Sura-dewi und das gedankenschnelle Pferd, nehmen sogleich auf dem Sonnenwege gegen die Götter ihren Lauf" [2]). Nun erhob sich aus dem Wasser Dhanwantari, mit einem Gefäß in der Hand, welches das Amrita enthielt. Jeder Asur rief nun: Auch ich hab' ein Recht auf das Amrita! Aus dem Meere stieg nun noch der Elephant Eirawata, geleitet vom Gott des Donners, hervor, und „da sie das Meer länger in Bewegung setzten als nöthig war, bracht' es aus seinem Busen ein tödtendes Gift hervor; es brannte wie Feuer, Dämpf verbreitete sich plötzlich über die Welt und drei Theile des Erdbodens wurden von dem tödtenden Gift überschwemmt; bis Siva auf Befehl Brahmas das Gift wegtrank, um das Menschengeschlecht zu retten. Das Gift blieb aber dem obersten Gott im Halse liegen welcher daher Nilkant, d. i. Blauhals heißt. Die Asuras sahen dies Wunder und geriethen in Verzweiflung; das Amrita und die Göttin Sri wurden ihnen eine Quelle des ewigen Hasses."

Narayana nimmt nun die Gestalt der Maheni-Maya,

---

1) Sura-dewi, die Göttin der Suras, welche im Ramayana Waruni heißt, wird hier „Göttin des Weins" genannt. Dieser erklärende Beisatz drückt schwerlich den Sinn der Urschrift getreu aus, da Sura-dewi nur Sinnbild eines geistigen Begriffs ist.

2) Sura-dewi und das Pferd beginnen hier, wie der Mond, ihren Lauf auf dem Sonnenwege, d. i. im Thierkreise, wo sie vielleicht durch Sternbilder zu erklären sein möchten. Das weibliche Pferd, Aswini bezeichnet die erste Mondconstellation, die Jungfrau wird auf einem Boote fahrend dargestellt, welches man vielleicht auf diesen Ursprung aus dem Wasser deuten könnte — doch stehen diese Bilder und bewegen sich nicht wie hier angenommen wird.

einer bezaubernd schönen Frau an, und zeigt sich den Asuras, welche entzückt über den Anblick derselben, die Vernunft verlieren. Der Anführer der Asuras ergreift das Amrita und giebt es ihr; da greifen alle Asuras zu den Waffen und rüsten sich, aber Narayana giebt unterdessen den Suras das Amrita zu trinken. Ein Asura, mit Namen Rahu, nimmt schnell die Gestalt eines Sura an und stellt sich in ihre Reihen, um mitzutrinken; schon setzt er die Schaale an seine Lippen als Sonne und Mond den Betrug merken und Wischnu anzeigen; dieser schlägt augenblicklich dem Rahu den Kopf ab, ehe der Trank aus dem Munde in den Körper herabfließt. Der ungeheure Kopf, ähnlich dem Gipfel eines Bergs, springt mit furchtbarem Geschrei zum Himmel, während der gewaltige Rumpf zur Erde stürzt. Der Kopf aber durch das Amrita schon unsterblich, schwur der Sonne und dem Monde ewige Feindschaft und fängt zuweilen ihr Licht auf. Jetzt erhebt sich zwischen den Suras und Asuras der furchtbarste Kampf, der mit überreicher Phantasie geschildert wird. Die Asuras wollen „die Suras durch Felsen und Berge zerschmettern, die in Menge durch den Himmel geschleudert, zerstreuten Wolken glichen, mit ihren Wäldern gleich furchtbaren Waldströmen herabstürzten und mit schrecklichem Krachen gegen einander schlugen. Die Erde ward bis in ihre Grundfesten erschüttert, durch den Fall der ungeheuren Massen, welche donnernd sich durch die Felder wälzten, gegen einander stießen und so im Kampf ihre Kraft verloren." Wischnu entscheidet endlich, wie im Ramayana, den Kampf zum Vortheil der Suras; die Asuras fliehen und verbergen sich theils im Meere, theils in den Eingeweiden der Erde. Die Suras stellen den Berg Mandara wieder an seinen Ort, und Indra mit seinen Unsterblichen geben das Amrita dem Narayana, es aufzubewahren.

Der große Unterschied zwischen dieser Abfassung und der ältern, einfachern des Ramayana, fällt von selbst ins Auge. Naturwissenschaftliche und astronomische Begriffe sind hier eingemischt, und würden die Deutung sehr erschweren, könnten wir nicht dabei von jener ältern Gestaltung ausgehen. Die dritte

Abfassung im Bhagavat-Purana bietet folgende abweichende Züge: Dewandren (Indra) ritt einst auf seinem Elephanten, da begegnete ihm der Altvater Durmwassen; er segnete den Gott und überreichte ihm einen Blumenkranz. Indra nahm dies Geschenk sehr gleichgültig auf, hing den Kranz seinem Elephanten um den Hals, der ihn herabriß und mit Füßen trat. Erzürnt über diese Geringschätzung fluchte der Heilige dem Gott, und wünschte daß er alles verlieren möge was er besitze. Sogleich wurde sein ganzes Vermögen durch eine unsichtbare Macht ins Meer geworfen; zugleich griffen ihn seine Feinde, die Rakschasas an, vertrieben die Götter und eroberten ihre Hauptstadt. In dieser Noth wendet sich Indra an Wischnu, der ihm als ein glänzendes Licht erscheint, das eine menschliche Gestalt annimmt und mit Krone und Purpur geschmückt ist. Die Götter, Brahma an der Spitze, beten ihn an [1]), und er sagt zu ihnen: „Brahma, und ihr Götter alle, höret meine Worte! Söhnet euch eilend mit den Rakschasas aus; eure Klugheit ahme der Klugheit der Schlange nach, die sich verbirgt um eine Ratte zu fangen. Ihr werdet dann in kurzer Zeit im Stande sein, euren Feinden nicht allein zu widerstehen, sondern sie zu überwinden. Bedient euch ihrer Hülfe den Berg Meru in das Milchmeer zu versetzen; er diene euch da zur Drehkeule, das Amrita hervorzubringen. Die Schlange Wasuki diene euch statt Seiles. Durch diese Arbeit (das Meer umzurühren) werdet ihr euch das himmlische Getränk und alle übrigen Nothwendigkeiten verschaffen; eure Feinde aber werden nach der Arbeit derselben beraubt werden." Nun söhnen die Götter sich schnell mit den Rakschasas aus, und holen den Berg Meru; aber in der Nähe des Milchmeers wird er ihnen zu schwer, sie lassen ihn fallen, und er zerschmettert im Fallen viele. Nun wenden sie sich an

1) Im Ramayana und Maha-Bharata ist Brahma der höchste Gott, welcher dem Wischnu und Siva Befehle ertheilt; in diesem Purana ist Wischnu das große Urwesen selbst, und alle übrigen Götter sind seine Geschöpfe, oder geringere Formen seiner selbst.

Wischnu; der Gott kommt auf dem Garuda [1]), hebt den Berg wie eine leichte Kugel in die Höhe, legt ihn auf den Kopf des Garuda und bringt ihn an das Ufer des Meers. Man verspricht der Schlange einen Theil des Amrita, und schlingt sie dann um den geebneten Berg her. Indem die Arbeit beginnen soll, wollen die Götter die Schlange beim Kopfe fassen; aber die Rakschasas machen ihnen den Rang streitig, da sie es zu niedrig für sich finden, die Schlange beim Schwanz zu ergreifen. Wischnu lacht über die Eitelkeit, faßt die Schlange selbst beim Schwanz, die übrigen Götter folgen und die Arbeit beginnt. Nach einigen Tagen versinkt der Berg im Meere; da nimmt Wischnu die Gestalt der Schildkröte an, und hebt ihn wieder empor, und die Arbeit beginnt aufs neue. Nun speiet die Schlange das Gift, wobei vor Schreck Götter, Altväter und Menschen durcheinander laufen; man wendet sich an Siva, der das Gift wegtrinkt und Blauhals wird. In der Anrufung sagen die Götter zu Siva: „O du! der du den Mond auf deinem Haupte trägst, rette uns!" Gleichwohl steigt der Mond nachher erst aus dem Meere. Indem die Arbeit fortgesetzt wird, erscheint zuerst die Kuh welche alle Wünsche erfüllt, dann kommt das Pferd, dann der Elephant, darauf fünf Fruchtbäume und sechshundert und vierzig Millionen Mädchen, unter welchen auch die Sri, welche Wischnu heirathet; jetzt folgt der berühmte Arzt Dhanwantari, wecher das Amrita in einem Gefäß bringt, dessen die Rakschasas sich bemächtigen. Wischnu, in Gestalt eines bezaubernden Mädchens erhält den Trank, und giebt ihn den Göttern; der sich unter die Götter schleichende Rakschasa, welchem Wischnu den Kopf abschlägt, heißt hier Ragu u. s. w. Die Schlacht beginnt, wird durch Wischnus Hülfe gewonnen und die Rakschasas ziehen sich in die Höhlen der Berge zurück, wohin die Götter sie nicht verfolgen. Dieser Verfasser bedient sich der Namen: Suras und Asuras nicht, so wie er selbst die Entstehung des geistigen Getränks, von dem der Ramayana diese Benennungen herleitet, nicht zu kennen scheint.

1) Seinem gewöhnlichen Reitthier.

Wir haben diese drei, aus heiligen Schriften genommenen, Abfassungen darum so ausführlich hergesetzt, um durch Vergleichung derselben folgende Sätze zu begründen: Erstens, es kommt bei der Erklärung dieses Mythus wenig auf die einzelnen Züge an. Die Verfasser behandeln sie nach Willkür, oder wie sie in verschiedenen Ueberlieferungen sich anders gestalteten; sie werden verschieden geordnet, verschieden begründet und haben zum Theil andere Folgen; fast jede Abfassung hat einige Züge welche den andern fehlen, doch bleibt der Sinn des Ganzen derselbe und es kommt vorzüglich darauf an, diesen richtig aufzufassen. Zweitens: der ganze Mythus muß bildlich genommen werden; der Berg, das Meer, das Umdrehen, die Schlange, und alle hervorgebrachten Dinge, sind Bilder die etwas anderes bedeuten. Dies geht deutlich aus dem Zwecke hervor, der erreicht wird, und durch die Mittel, durch welche dies geschieht; so wie aus dem Kampfe der nach der Erreichung entsteht. Es ist möglich daß bei den Bildern dieses Kampfs auf ein furchtbares Ereigniß in der Natur Rücksicht genommen ist; einige Züge im Maha-Bharata erinnern unwillkürlich an den ähnlichen Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman in den Zendschriften, doch ist hier alles in einen ganz andern Gesichtspunkt gestellt. Dort kämpfen Götter und höhere Wesen um den Sieg des Guten oder Bösen; hier zwei an sich gute, aber ehrsüchtige Familien um gemeinschaftlich erworbene Güter; der Grund, welcher beide treibt, ist Bedürfniß, das Mittel diesem abzuhelfen, ist Arbeit. Die Deutung des Ganzen, wie der vorzüglichsten der einzelnen Züge, scheint nicht schwierig zu sein; doch wollen wir die mythischen Sagen, in welchen die Fortsetzung jenes Kampfes beschrieben wird, erst weiter verfolgen, um in unserer Deutung desto sicherer zu gehn. Noch müssen wir vorläufig daran erinnern, daß im Ramayana die Asuras als wahrhaft tugendhaft und gut beschrieben werden, daß sie ihren Hauptfehler, Herrschsucht, mit ihren Gegnern, den Göttern, theilen; daß sie in allen drei Abfassungen ehrlicher als diese verfahren, und, obwohl die Stärkeren, von den Suras nur betrogen werden, und daß von ihnen also als von eigentlich bösen Wesen,

nicht die Rede sein kann, obwohl in spätern Zeiten dieser Begriff mit den Benennungen Asura, Rakschasa u. s. w. verknüpft wurde.

Die mythische Sage, welche sich ihrem Inhalte nach zunächst an diesen Mythus schließt, theilt Polier aus dem Maha-Bharata mit. Dschudschad, der erste Beherrscher Indiens, und Stammvater der beiden Königsfamilien, der Yadus und Kurus, wird zugleich zum Indra, d. i. zum Könige der Götter erwählt, und herrscht nun im Himmel wie im Hastnapur. Er kündigt sofort den Asuras [1]) den Krieg an, und besiegt sie in vielen Schlachten. Allein Sund, der König der Asuras hat eine schöne Tochter, und diese will Dschudschad entführen. Er überfällt sie zu diesem Zwecke mit seinen Leuten, da sie mit ihren Frauen in einem Teiche badet; aber schlau verwechselt sie ihre Kleider mit den Kleidern einer Freundin, entkommt durch die Flucht, und diese wird statt ihrer entführt. Sie hieß Daidschany, war die Tochter des Gurus und Hauspriesters des Königs, Schukra oder Sukra [2]) mit Namen, und Dschudschad heirathet sie, obwohl sie Tochter eines Brahmans war [3]).

Der Bhagavat-Purana berührt diese Sage nur kurz und dunkel, und läßt nicht den Dschudschad, sondern seinen Vater Nahusa zum Dewandern, d. i. zum König der Götter wählen [4]), eine Abweichung die bei so entfernten Sagen von wenig Bedeutung ist. Bei der Sage von dem ersten Kampfe zwischen den Suras und Asuras, findet sich keine Hindeutung auf bestimmte Gegenden; im Bhagavat-Purana ist die Rede im Allgemeinen von dem Reich der Götter, der Hauptstadt Indras, welche die

1) Polier nennt die Asuras und Rakschasas beständig Daints, wodurch das Dityas oder Daityas d. i. Nachkommen der Diti ausgedrückt werden soll.

2) Sukra oder Schukra, ist in der Mythe der Planet Venus, und eben so der Guru oder Lehrer der Asuras, wie Wrihaspati (Jupiter) Guru der Suras ist. Die Mythe spielt mit Verkörperungen dieser mythischen Wesen, und in dieser Sage ist Schukra bloßer Brahman.

3) Mythol. des Indous. Vol. I. p. 399.

4) As. Orig. Schriften. B. I. S. 160.

Mythe allgemein auf den Meru setzt; hier wird das Oertliche schon bestimmter. Dschudschad, der Herrscher von Hastnapur, am obern Yumna, wird zugleich König des Götterreichs, das man also in der Nähe suchen muß. Es verdient ferner bemerkt zu werden, daß in dieser Sage Götter, Rakschasas und Menschen ganz gleich gestellt werden. Dschudschad, der Mensch, wird König der Götter, liefert den Rakschasas oder Riesen Schlachten und heirathet eine entführte Riesentochter.

Wir kommen jetzt auf die Sage von dem Riesenkönig Bali, welche der Ramayana, der Maha-Bharata und der Bhagavat-Purana erzählen. Der Ramayana hat sie am kürzesten und einfachsten. Bali, der Sohn des Wirotschana und König der Asuras, bekriegte den Indra, siegte, und riß die Herrschaft über die Götter an sich. Auf Bitte der Unterdrückten wurde nun Wischnu in dem Brahmanenzwerge Wamana geboren, und ging in Bettlergestalt an den Hof des Königs. Der alte fromme König Wirotschana erkannte in ihm den Wischnu, und betete ihn an. Nicht so Bali. Von diesem bat sich Wamana als Bettler drei Schritte Land aus. Die Bitte wurde gewährt, die Zusage bekräftigt, und nun bekam der Zwerg augenblicklich eine so wundersame Gestalt, daß sein erster Schritt die ganze Erde, der zweite das unveränderliche Firmament, und der dritte die himmlischen Regionen umfaßte. Bali wurde nun gebunden und in die Unterwelt gesendet, dort zu wohnen [1]).

Polier giebt die Sage nach dem Maha-Bharata weit ausführlicher, wie dies wegen des nähern Verhältnisses der westlichen Völker zu den Rakschasas zu erwarten war. Der alte gerechte und fromme König heißt hier Pralhaud und ist nicht der Vater, sondern der Großvater Balis, dessen Hauptstadt Multan ist. Bali griff von hier aus das Reich des Indra und der Götter an, und zwang den Götterkönig die Flucht zu nehmen; doch bald kam dieser, unterstützt von den drei großen Göttern wieder, der Krieg begann aufs neue, Bali wurde geschlagen

1) Ramayana. Vol. I. p. 307.

und zog sich nach Multan zurück. Hier hatte er seinen Hof, seine Familie, seine Räthe, seine Priester. Er rüstete sich aufs neue und suchte durch Opfer die Gunst des Brahma zu gewinnen; dies erschreckte den Indra und die Götter so sehr, daß sie sich an Wischnu wandten, der ihre Bitten erhörte und als Wamana geboren wurde. Dieser geht nun zu Bali, und bittet um drei und einen halben Schritt Land; die Bitte wird gewährt. Bei der Messung umfassen die drei Schritte die Unterwelt, die Erde und den Himmel, und da für den halben Schritt kein Raum mehr da ist, setzt Wischnu den Fuß auf die Brust des Königs. Dieser erkennt nun den Wischnu und flehet um Gnade; entsagt dem Himmel und der Erde und wird von Wischnu als beständiger Beherrscher in die Unterwelt geschickt [1]). Bali wird hier nicht, wie im Ramayana gebunden, sondern als Beherrscher in die Unterwelt gesendet.

Der Bhagavat-Purana stellt diese Sage in einen andern Gesichtspunkt. Bali heißt hier Biryen, ist edelmüthig, getreu, hülfreich und freigebig, aber er hat schon in dem Kampfe um das Amrita gefochten, und ist von Indra verwundet worden; nun rächt er sich, greift die Götter an, und erobert ihr Reich. Auf Bitte der Götter wird nun Wischnu als Wamana geboren, und besucht Bali, der ihn freundschaftlich aufnimmt, ihm in seinem Saale die Füße wäscht, und verspricht alles zu gewähren warum er bitten würde. Nun folgt die Bitte um drei Schritte Raum und ihre Messung; Bali erkennt den Wischnu und bietet sich mit Freuden ihm selbst dar. Wischnu setzt darauf den Indra wieder in sein Reich ein, und macht den Riesenkönig zum Beherrscher der Unterwelt, wo er mit seiner Familie wohnen, aber endlich durch seine Tugenden und Verdienste König der Götter d. i. Indra, sein werde [2]). Wir werden in der Folge noch abweichendere Sagen von Bali kennen lernen.

Die Rakschasas werden in dieser Sage von Bali, ganz

1) Mythol. des Indous. Tom. I. p. 271.

2) As. Orig. Schriften. B. I. S. 138.

menschlich dargestellt. Die Hauptstadt ihrer Könige ist Multan, wo ihr Hof eben so eingerichtet ist, wie die Höfe der Hindukönige. Der Vater, oder Großvater des Bali ist gerecht und fromm, Bali selbst nicht böse, der Begriff der bösen Wesen ist also noch nicht an den Namen der Asuras geknüpft. Wie verschiedene Erinnerungen sind nun aber an den Namen Bali gebunden, welche zum Theil außer dem Gebiete der eigentlichen Sage liegen! An der Westküste der Halbinsel tragen die in Felsen gehauenen Ueberreste einer Stadt noch jetzt seinen Namen: Mahabalipur, die Stadt des großen Bali, und örtliche Sagen machen sie zu seiner Hauptstadt [1]), legen auch den Besuch des Wamana hierher, was dadurch unterstützt wird, daß der Ramayana die Wohnung des Wamana an das Vindhyagebirg legt. In Ceilon ist der Ganges des Bali, wie weit von hier die Insel Bali selbst bekannt; endlich heißt die alte, jetzt heilige Sprache, welche in diesen Ländern herrschte selbst Bali. Was bezeichnet der Name Bali nun eigentlich in unserer Sage? Ist es vielleicht nur der Titel eines Oberkönigs? Es wäre dann begreiflich wie der Vater oder Großvater des Bali noch leben und herrschen kann, obgleich der Sohn die Oberherrschaft ausübt, und der Bali zugleich Biryen heißt. W. Jones hält den Bali für den Bel der Babylonier; wenn dies auch nicht anzunehmen ist, so scheint doch mit der Benennung Bali, Bel, Baal u. s. w. der Begriff des Herrschens überhaupt verbunden zu sein.

Das Riesenreich erscheint unter Bali sehr ausgebreitet; er herrscht in Multan und westlich und südlich vom Ganges; in dieser mächtigen Stellung zeigt auch folgende Sage die Rakschasas. Der Name Sund, Sunda, bezeichnete schon in der Sage von Dschudschad den Riesenkönig, und kommt noch öfter vor. Eine umständliche mythische Sage knüpft der Maha-Bharata an diesen Namen. Der mächtige Asura Hiranyakasipus hat einen eben so mächtigen Sohn Nikumbha, und dieser

1) As. Res. p. 146 vergl. mit Vol. V. p. 70.

hat zwei Söhne voll Heldenmuth und Tapferkeit, sie heißen Sunda und Upasunda; sie sind furchtbar und grausam von Gemüth, doch beide unzertrennlich mit einander vereinigt, haben nur einen Willen und sind beide immer zu einer That entschlossen. Beide nehmen sich vor das Reich der Götter zu erobern, bringen deshalb Opfer, gehen dann zum Vindhya und üben schreckliche Buße; kleiden sich in Baumrinde, und blos von Luft lebend, stehen sie lange Zeit, strecken die Arme aus und bewegen ihre Augen nicht. Da fängt endlich von der Allmacht ihrer Buße der Vindhya an zu rauchen, und die Götter gerathen in Schrecken, sie versuchen alles, um die beiden Asuras in ihrer Buße zu stören, aber alle Täuschungen sind umsonst, die beiden Büßenden bleiben beharrlich. Da erscheint ihnen endlich Brahma, der Urvater selbst, sie zu begnadigen, und sie bitten: daß sie mit dem Vermögen jede Gestalt anzunehmen, stark und wehrkundig, auch unsterblich sein möchten! Diese Bitte schlägt Brahma ab; alles mögen sie fodern, nur nicht Unsterblichkeit! Ihr thatet, sagt er, die schreckliche Buße um den Himmel zu erobern, und deswegen, ihr Fürsten des Daitya-Stammes, thu' ich euch den Willen nicht! Sie bitten nun: daß nichts in den drei Welten sie besiegen oder tödten; daß nur einer von ihnen dem andern obsiegen und ihn tödten könne. Dies bewilligt ihnen Brahma; sie kehren nun in die Daitya-Stadt zurück, feiern große Feste und greifen darauf die Welt des Indra an, und die überwundnen Götter flüchten zu Brahma. Da sie nun die Welt des Indra erobert, und daselbst viele Luftwandler, Yakschas Rakschas [1]), getödtet haben, besiegen sie die Schlangen der Unterwelt, und alle Stämme der Mletschas am Meerufer [2]). Darauf fassen sie

1) Rakschas, Rakschasas werden hier den Asuras feindlich entgegen gestellt; obwohl sie im Allgemeinen damit als eins genommen werden. In den spätern Mythen fließen die Abtheilungen der guten und bösen Wesen oft sonderbar zusammen; auch können hier Verhältnisse zum Grunde liegen wie sie in Krisnas Geschichte sichtbar werden, wo Rakschas im Dienst der Hindukönige stehen.

2) Die Benennung Mletschas, bezeichnet sonst nur eingewanderte,

den Beschluß: alle Verehrer der Götter, d. i. die Hindus auszurotten; und versammeln ihre Schaaren zu dem Ende am östlichen Meerstrande, und gehen von hier in jeder Richtung vor. Nun werden alle welche Opfer bringen, und die Priester, welche zu Opfern verleiten, getödtet; die Hütten der Einsiedler werden zerstört und ihre heiligen Feuer ins Wasser geworfen. Zwar fluchen die Heiligen den beiden Asuras, aber diese sind durch Brahmas Segen gesichert, kein Fluch kann ihnen schaden. Da sie nun allen Gottesdienst ausgerottet und alle ihre Feinde besiegt haben, gehen sie nach Kurukschetra zurück und leben in Freude. Alle Götter, Siddhas und Weisen wenden sich nun an Brahma, der von den höhern Göttern umgeben ist, und bitten um Hülfe. Brahma befiehlt dem Wiswakarman, dem Allbildner, ein reizendes Mädchen zu bilden, und sogleich geht aus seinen Händen die herzenraubende Tilottama hervor. Die Götter staunen bei ihrem Anblick; dem Siva wachsen dadurch, indem er ihr nach allen Seiten nachsieht, vier Gesichter; und Indra bekommt tausend Augen. Brahma gebietet ihr: zur Erde herabzusteigen und die beiden Brüder zu entzweien. Sie schwebt hin und nahet sich den beiden Asurafürsten, welche eben vom Trunke glühen; jeder will sie besitzen, sie gerathen in Streit, schwingen ihre Keulen, und erschlagen sich gegenseitig. Nun fliehen die Schaaren der Daityas erschrocken zur Hölle; Brahma und die Götter steigen herab, um Tilottama zu ehren, welche durch ihre Bitte von Brahma erhält als Sternbild am Himmel zu wandeln. Nachdem Indra wieder in sein Reich eingesetzt worden, steigt Brahma zu seiner Welt auf [1]).

Merkwürdig sind die Hindeutungen auf örtliche Verhältnisse in dieser Sage. Die Hauptstadt der beiden Asurafürsten

---

fremde Völker, hier scheint der Begriff ausgedehnter genommen zu werden, und die Bewohner der Westküste, vielleicht als eingewandert, zu bezeichnen.

1) Arbschunas Reise zu Indras Himmel. v. Fr. Bopp. Berlin 1824. S. 37.

liegt in Kurukschetra, im Gebiet des Yumna, und wie es scheint in der Nähe des Vindhya wo sie büßen. Ihr Hauptreich scheint auf dem Hochlande Dekhan zu liegen, von hieraus erobern sie Ariaverta, das Reich der Götter, dann die Westküste und den Süden. In diesen Gegenden finden wir auch das Hauptreich der Rakschasas in dem Kampfe des Rama, welcher der Gegenstand des Ramayana ist. Es kommt uns hier nicht darauf an, aus welchen Bestandtheilen die Sage dieses Kampfes zusammengesetzt ist, und was darin eigentlich als geschichtlich anzunehmen ist, sondern es wird nur vorausgesetzt, daß derselben überall etwas Geschichtliches zum Grunde liege, was aus den gesammten Sagen der Hindus, wie der Buddhisten auf Ceilon mit Bestimmtheit abgeleitet werden kann. Der Gesichtspunkt in welchen die Riesen hier gestellt werden ist im Ganzen derselbe wie in den vorigen Sagen.

Ueber das rechte Ufer des Ganges, gegen das Vindhyagebirg hin, haben die Rakschasas zwei Hindustädte zerstört, sie müssen hier also in der Nähe sein. Sobald Rama mit seiner Gattin Sita und seinem Bruder Lakschmana in jenes Gebirge eintreten, finden sie sich von Riesen umgeben, welche nun den Süden bis Lanka bewohnen. Die Hauptstadt und die Einrichtungen des Großkönigs Ravana auf Lanka oder Ceilon, gleichen den Einrichtungen der Hindukönige, nur wird alles glanzvoller und prächtiger beschrieben. Er hat Paläste und Gärten, einen Harem, seine Minister, Generale und Priester; und da er endlich fällt macht Rama den Bruder desselben, der schon während des Kriegs zu ihm übergegangen war, statt seiner zum König und giebt ihm die Witwe des Ravana zur Gemahlin. So sehr die Dichtung im Ramayana auch in die Welt des Zaubers und der Wunder hinüber schweift, die menschliche Grundlage des Ganzen bleibt immer sichtbar. Im ersten Kampf zwischen Suras und Asuras ist der Schauplatz auf dem Meru; Balis Hauptstadt, — der in dem ersten Kampf schon mitkämpfte — ist Multan; Sunda und Upasunda regieren in Kurukschetra; jetzt ist die Hauptstadt des Großkönigs bis Lanka verlegt. Ramas Zug dahin ging auf der Ostküste herab; die Hochländer

von Dekhan scheint er nicht berührt zu haben, und so blühte hier das Riesenreich fort.

Wichtig werden uns nun die Begebenheiten Krisnas, welche zum Theil aus der Sage heraustreten, und in wirkliche Geschichte übergehn. Krisnas Thaten finden wir aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt und dargestellt. Einmal wie er in die innern Angelegenheiten der westlichen Reiche verflochten ist, und durch seine Theilnahme an dem großen Bürgerkriege zwischen den Pandus und Kurus, diesen Kampf zum Vortheil der erstern entscheiden half; in dieser Hinsicht ist er in die Handlung des Maha-Bharata verflochten, ohne jedoch Hauptgegenstand derselben zu sein, welches allein die Pandusöhne sind. Dieser Kampf und seine Entscheidung war auch keineswegs der Zweck Krisnas als einer Avatar des Wischnu, sondern, wie der Bhagavat-Purana ausdrücklich lehrt: die Ueberwindung und Ausrottung der Rakschasas. Aus diesem zweiten Gesichtspunkt sind seine Thaten in eben diesem Purana aufgefaßt, der seine Theilnahme an den innern Kriegen nur beiläufig erwähnt. Dieser zweite Gesichtspunkt ist auch für die Geschichte der Hindus überhaupt der wichtigere, der hier vorzüglich in Betrachtung kommt.

Der mächtige Riesenkönig, welcher den Krisna angreift, und endlich, obwohl siegreich im Felde, im Zweikampfe fällt, ist Dscharasandha [1]); der Purana nennt ihn Sarasanden, und Polier Dscheraschind, welches nur Abänderungen des Sanskritnamens sind. Dscharasandha scheint nicht allein über Magadha, wenn man darunter, wie gewöhnlich, Bahar versteht, sondern auch östlich über Bengalen, und weit gegen Süden hin geherrscht zu haben, wo alle mindermächtige Radschas unter seiner Oberherrschaft standen. Konsa, der Oheim Krisnas, hatte zwei Töchter des Dscharasandha zu Gemahlinnen, und da Krisna denselben tödtete und den Thron von Mathura bestieg, flüchteten die Witwen zu ihrem Vater, welcher, um den Tod seines Schwie-

1) Nach Wilford ist der Name eigentlich Sandha (im Grunde wohl eins mit Sundha). Dschara, d. i. alt, ist blos wegen des hohen Alters oder der langen Regierung des Königs, vorgesetzt.

gersohns zu rächen, den Krisna in Mathura mit einem starken Heere angriff. Der Kampf war blutig, siebzehn Schlachten wurden geliefert, doch behauptete Krisna den Sieg, und Dschararasandha mußte sich zurückziehn. Er sammelte indeß ein neues stärkeres Heer und verband sich mit einem Könige der Miletscher, oder Mletschas, den der Purana Katayawen, Polier aber Kalyamen, und einen König von Korrassan nennt. Krisna fühlte sich zu schwach gegen diese Macht, verließ mit den Yadus Mathura und zog sich gegen die Westküste — in das heutige Kutsch — zurück. Hier ließ er auf einem Berge, Kussam eine feste Stadt bauen, welche er Dawaragey nannte [1]). Hier weicht Polier ab, der nun unstreitig aus dem Maha-Bharata die Sage von der Wunderstadt Dwarka an die Stelle jener einfachen, so ganz geschichtlich lautenden Sage setzt. So bald nämlich Krisna an das Ufer kommt, erscheint der Gott des Meers, und bittet um seine Befehle; Krisna fodert nun einen Zufluchtsort für seine Untergebnen, um sie in Sicherheit zu bringen; sogleich steigt eine Insel empor, auf welcher Wiswakarman eine wahre Götterstadt schafft [2]). Man sieht wie der Dichter die einfache Ueberlieferung benutzte.

Nach dem Purana griff der Miletscherkönig, nachdem er Eilmärsche (durch die Wüste) gemacht hatte, Krisna zuerst an, wurde aber geschlagen und sein Heer von Krisna und seinem Bruder Balarama vernichtet. Nicht so glücklich waren die Brüder gegen den Riesenkönig, dem sie nun entgegen gingen. Sie mußten sich aus der Schlacht auf einen Berg zurück ziehen, wurden hier von dem feindlichen Heere umringt, und konnten sich nur durch heimliche Flucht retten;

1) Kussam ist nur der verdorbene Sanskritname Kouscha, welcher das ganze Land, das heutige Kutsch bezeichnet, das wie wir gleich sehen werden, als ein eigenes Dwipa aufgeführt wird, und von Wüsten und Meer umgeben allerdings sehr geeignet ist, großen Heeren Widerstand zu leisten. Der Name Dawaragey ist gleichfalls wohl nur aus Dwarka gemacht, und noch jetzt ist in Kutsch eine Bergstadt Dwaraka, als ehemaliger Sitz Krisnas ein heiliger und weit berühmter Wallfahrtsort.

2) Mythol. des Indous. Vol. I. p. 598.

welches der Purana ausdrückt: Krisna sprang mit seinem Bruder über das Lager der Feinde weg, und begab sich unsichtbar nach Dawaragey. Hier ist nun in der französischen Uebersetzung des Purana eine große Lücke. Vom Kriege ist weiter nicht die Rede; erzählt wird die Heirath des Balarama, und des Krisna, welcher die Rukmany, welche eben einen Verwandten des Dscharasandha heirathen sollte, aber von Krisna entführt wurde. Der Bräutigam, Radscha Sissubolen und seine Freunde setzten dem Entführer nach, holten ihn ein, wurden von ihm aber geschlagen, der im Triumph in seine Stadt einzog. Dann heißt es weiter: Nachdem Krisna die Erde von allen Tyrannen und allen tyrannischen Königen befreit hatte u. s. w. ohne daß man erfährt wie? diese Lücke kann aus Polier ergänzt werden. Dscharasandha hatte sich alle Radschas, vom Ganges an gegen Süden unterworfen, denn mehr soll der Ausdruck: er hatte sie gefesselt, doch wohl nicht sagen. Diese sandten heimlich Boten an Krisna nach Dwarka und baten: sie von der Herrschaft des Dscharasandha zu befreien. Krisna verband sich auch zu dem Ende mit den Pandus, und sie griffen gemeinschaftlich den Riesenkönig an; allein der Krieg fiel unglücklich aus und sie wurden zurück getrieben. Jetzt verkleidete sich Krisna, Bhima, der starke Pandu und Ardschuna, sein Bruder, als Brahmanen, und gingen nach Maga [1]), zu dem Palaste des Dscharasandha. Dieser, ob er sie gleich als verkleidete Kschatras erkannte, nahm sie doch freundlich auf, denn er war von Natur großmüthig, edel und menschenfreundlich, und bewilligte ihnen den von Krisna verlangten Zweikampf. Krisna und Ardschuna verwarf er aber als Gegner, weil er den ersten schon in Schlachten überwunden hatte, der zweite noch zu jung schien, und wählte den starken Bhima. Der Kampf dauerte mehrere Tage, da die Kämpfer an Stärke und Geschicklichkeit sich gleich waren,

1) Maga scheint hier gleichbedeutend mit Magadha.

endlich fiel der König und Bhima blieb Sieger [1]). Damit war auch das Schicksal des Reichs entschieden, und Krisna wird jetzt als Haupt der Verbündeten dargestellt. Er macht den Sohn des Dscharasandha zwar wieder zum König, doch unter der Bedingung, alle Radschas welche seinem Vater unterworfen waren, frei zu lassen [2]). Dadurch wurde die Macht des Riesenreichs gebrochen; es löste in mehrere kleine Staaten sich auf, welche, sich untereinander mißtrauend, ihre gefährlichsten Feinde, die Hindus, als ihre Befreier betrachteten. Daher wurde es den Pandus leicht, ihre Herrschaft weiter nach Süden auszudehnen; doch blieben auf dem Hochlande und gegen den Kistna hin, andere Rakschasasitze ungestört, wurden wieder mächtig und breiteten ihre Herrschaft, wie aus alten Inschriften hervorgeht, gegen Norden aus; doch scheint die alte Größe verschwunden zu sein.

Mit Krisna und Dscharasandha stehen wir auf einem Punkt wo die alte Sage von dem Kampf der Suras und Asuras, der Götter und Rakschasas, sich in den Kampf zweier Nachbarvölker auflöst und in wirklich geschichtliche Sage übergeht. Darum ist schicklich hier einen Halt zu machen, und zurück zu sehen auf alles was über diesen Kampf gesagt worden ist. Die Ueberzeugung muß sich jedem aufdringen, daß die Rakschasas nichts sind, als ein Nachbarvolk der Hindus, mit ihnen aus einem Stamme entsprossen, mit dem sie aber im Kampfe lebten, so weit ihre Erinnerung herauf reicht. Dies Volk umgab sie vom obern Indus an, den Strom abwärts, westlich an der Küste und südlich von Vindhya bis Lanka, ja östlich an den Ufern des Brahmputra. Obwohl

---

1) Noch jetzt sind dergleichen Herausfoderungen in jenem Lande nicht ungewöhnlich. In dem englischen Kriege 1782 kamen häufig einzelne Herausfoderer bei dem englischen Heer an, die bald im Allgemeinen, bald einen einzelnen, als sehr tapfer bekannten Officier herausfoderten. Wilks Historical sketsches, of the south of India. Vol. II. p. 391—392.

2) Mythol. des Indous. Vol. I. p. 598 — 613.

nun alle Bewohner dieser weiten Länder Asuras, Rakschasas genannt werden, so ist damit durchaus nicht gesagt, daß sie ein Volk, sondern nur daß sie Feinde der Hindu und Anhänger einer andern Religion waren, und oft, wenigstens auf der westlichen Halbinsel, unter einem Großkönige standen; doch blieben die besondern Namen, wodurch sie sich als besondere Völker, oder Völkerstämme unterschieden, den Hindus keineswegs unbekannt.

Die alte Geographie der Hindus, von der wir hier, ehe wir weiter gehen können, nothwendig etwas sagen müssen, ist noch sehr dunkel, und dieses Dunkel möchte um so weniger jemals ganz verschwinden, da die alten Hindus selbst über diesen Punkt nicht ganz im Klaren gewesen zu sein scheinen. Sie theilten die ganze Erde, die ihnen nur in den Umgebungen ihres Götterbergs Meru bestand, in sieben Theile, die sie Dwipas [1]) nennen, und die sie eben so um den Meru herumlegten, wie das alte Zendvolk seine sieben Keschwars um seinen Götterberg Albordsch. Diese Theilung entsprang keineswegs aus einer richtigen, oder überhaupt aus einer Kenntniß der Länder welche sie umfaßte, sondern aus religiösen Begriffen, denen die Länder angepaßt wurden, so gut es sich thun ließ, weshalb bei den mehresten eine genaue Bestimmung wohl nie statt fand. Es verdient dabei bemerkt zu werden, daß bei dem Zendvolk die Theilung in sieben einen bestimmten Bezug auf die sieben Amschaspands, oder großen Schutzgeister der Erde hatte; in der Mythologie und den religiösen Ideen der Hindus findet sich aber überhaupt kein Grund zu dieser Theilung; ihre Mythe nimmt acht Gegenden und acht Schutzgötter der Erde an; die Buddhisten zählen nur vier Gegenden und vier Schutzgötter. Die Zahl sieben, in Bezug auf die Erdtheile, scheint bei den Hindus

1) Dwipa, Halbinsel, Insel. Der Name bezeichnet nicht allein einen Erdtheil, in Bezug auf die sieben Theile, sondern auch ein besonderes Land überhaupt.

sich also blos auf Ueberlieferung zu gründen, und man darf daher um so weniger bestimmte Angaben erwarten.

Die Namen der sieben Dwipas sind nach dem Wayu-Purana: Dschambu, Dschamala (Yamala?), Kouscha, Waraho, Sankha, Dschama (Yama?), Angou; nach dem Bhagavat-Purana, in welchem die Namen durch die Uebersetzungen verändert sind, lauten sie so: Schamban, Belakscham, Kussam, Krawunscham, Sagam, Salmolydewu, Poschealom. Nach dem Gesetzbuch der Gentoos, sind diese Namen, gleichfalls durch Uebersetzungen verunstaltet, folgende: Dschumbu, Pulkhu, Schulmelu, Kuschud, Kerundschud, Schakud, und Puschkerud. Dieser letzte Name kommt in doppelter Bedeutung vor. Der Bhagavat-Purana theilt Dschambu, oder Indien wieder in acht kleinere Dwipas oder Länder ein, unter welchen die Namen: Sendu (Sindhu, Sind) und Buschekaram, vorkommen. Dieser letzte Name ist eins mit Puschkerud (Puschkara), und bezeichnet also im Gesetzbuch einen Erdtheil, hier ein Land in einem Erdtheil [1]).

Wir wollen uns hier nur bei den Ländern verweilen, welche sich zunächst auf unsern Zweck beziehen, d. i. wo wir die Wohnsitze der Völker zu suchen haben, von denen hier die Rede ist. Diese sind: Dschambu (Dschumbu, Schamban), Indien. So unbezweifelt diese Bedeutung im Allgemeinen ist, so schwierig ist die Bestimmung der Grenzen in Westen, Norden, Osten und Süden, und wenigstens noch drei Dwipas finden sich auf dem Raume, den wir gewohnt sind das westliche Indien zu nennen. Diese sind: Kouscha (Kussam Kuschud), das heutige Kutsch, was im Sanskrit bis jetzt seinen alten Namen Kouscha erhalten hat. Seine Grenzen sind genau bestimmt; in den ältesten Zeiten bildete es unstreitig eine wirkliche Insel, wie es während der Regenzeit und der Monsuns noch jetzt ist. In der übrigen Zeit ist es gegen

1) Asiat. Orig. Schriften. B. I. S. 91—98. Gesetzbuch der Gentoo's, oder Sammlung der Gesetze der Pundits u. s. w. übersetzt v. N. E. Raspe. S. 109.

Süden vom Meere, sonst überall von dürren Wüsten umgeben, welche blosgelegter Meergrund sind. Wahrscheinlich bildete das Meer hier einen großen Busen, den die Ströme nach und nach mit Sand und Schlamm ausfüllten, und von dem in dem jetzigen See Narayana noch ein Rest übrig ist, an den viele mythische Sagen sich knüpfen [1]). Das zunächst hier kommende Dwipa, was sich im Allgemeinen bestimmen läßt, ist Puschkara (Puschkerud, Buschekaram), vorausgesetzt, woran wohl niemand zweifelt, daß Puschkara das Land ist, in welchem die Puschkaras wohnen, und in welchem der Strom Puschkara fließt. Da im Ramayana Wiswamitra seine große Büßung beginnt, geht er in den Wald gegen Süden [2]), also in das Vindhyagebirge. Da er hier von Trisanku gestört wird, geht er gegen Westen in das Land der Puschkaras [3]), und lebt im Walde. Da er hier durch die Apsara Menaka, welche im Strome Puschkara badet, wieder gestört wird, geht er gegen das Nordgebirg (den Himavat) bis zum Flusse Kausiki [4]). Die Lage von Puschkara ist dadurch bestimmt, wenigstens die Lage eines Theils desselben, da die Grenzen des Landes schwerlich auszumitteln sind. Das vierte Dwipa ist Dschama, wohl richtiger Yama, die Wohnung des Yama, welche die gesammte Mythe in Süden von Ariaverta, also südlich vom Vindhyagebirg setzt.

Das fünfte Dwipa, welches hier sehr in Betracht kommt, ist Sankha (Saka, Schakud), in dem wir das mittlere und westliche Tibet erkennen. Von der Bedeutung des Namens Saka (Schaka, Xaka u. s. w.), welcher eins ist mit Boad, Bod, dem heutigen Namen Tibets, ist schon oben die Rede gewesen. So wankend, und an eine fixe Idee geknüpft, Wilfords Angaben über diesen Gegenstand sind, indem er

1) An account of the Province af Cutch etc. by J. Macmurdo. Transactions of the Lit. Society of Bombay. Vol. II. p. 205.

2) Ramayuna. Vol. I. p. 485.

3) Daselbst, Vol. I. p. 511.

4) Daselbst, Vol. I. p. 527.

Saka in England findet und die Brahmanen von dort nach Indien führt, wobei er sie doch über den Paß von Hurdwar nach Kanodsch kommen läßt [1]), so geht doch daraus sehr klar hervor (und weil die von ihm angeführten Stellen immer das Gegentheil von dem aussagen, was daraus hergeleitet werden soll —) wo das Swita, weiße Land, und das Saka der Puranas zu suchen ist.

Da diese fünf Dwipas den Länderraum umfassen, auf welchem wir die Hindus und ihre Feinde, die Rakschasas finden, so wollen wir uns darauf beschränken. Das eigentliche Land der Hindus, Ariaverta, ist gegen den ungeheuren Raum, den die Riesenvölker bewohnen, unbedeutend; aber abgerundet und von allen Seiten durch hohe Gebirge und gewaltige Ströme geschützt; die Länder der Riesen dagegen sind durch ungeheure Strecken ausgedehnt und durch Gebirge und Wüsten zerstückelt. Auch unterscheiden die Hindus auf diesem Flächenraum mehrere besondere Völker, oder Völkerstämme, welche schwerlich jemals gemeinschaftlich gegen die Hindus verfuhren, sondern unter sich eben so getheilt waren als die Hindus selbst, wenn auch ein großer Theil derselben, vorzüglich südlich vom Ganges mehrmals unter einem Großkönig standen. Die älteste Ueberlieferung der Namen der einzelnen, den Hindus bekannten Völker, findet sich im Ramayana, in dem Gedicht von den Büßungen des Wiswamitra, wo die Wunderkuh alle Völker gegen den König ziehen läßt, welche, wie es scheint, dem Verfasser bekannt waren. Wir wollen die Namen in der Ordnung anführen, wie sie dort vorkommen, weil dabei in der That einige Rücksicht auf die geographische Lage der Länder, aus denen sie herkommen, sichtbar wird.

1) Pahlawas. Fast alle Ausleger erkennen darin einen Stamm des alten Zendvolks, die Pehlawis, Pehlwis, der auch in Iran sich ausbreitete. Die Wohnsitze dieser Pahlawas

1) As. Res. Vol. IX. p. 92.

können wohl nur in dem nordwestlichsten Theile von Saka, oder über Saka in dieser Gegend hinaus gesucht werden; sie scheinen das letzte Volk gewesen zu sein, was dem Verfasser in dieser Gegend bekannt war.

2) Sakas, die Bewohner von Saka, von welchen schon die Rede gewesen ist.

3) Yawanas. W. Jones vermuthete in diesem Volk Jonier; Wilford und Andere nehmen sie gerade hin als solche, und leiten sie von dem Zuge Alexanders ab; selbst deutsche Ausleger finden diese Meinung wahrscheinlich [1]), doch hat sie entscheidende Gründe gegen sich. Wir finden die Yawanas als Stamm oder Familie in Dekhan, wo sie auf dem Throne von Awabhriti eine eigene Dynastie bilden [2]). Wären sie wirklich Nachkommen der Jonier, so hätten die Spuren ihrer Sprache, und anderer griechischen Volksthümlichkeiten, längst entdeckt werden müssen, da Colebrooke vorzüglich über die Sprachen und Mundarten dieser Gegenden gründliche Untersuchungen angestellt hat. Ihr Name mag wohl mit dem Namen der Jonier eben so verwandt sein wie das Sanskrit dem Griechischen. Wilford setzt das Vaterland der Yawanas an die Küste, westlich von Kambodscha [3]), welches nicht unwahrscheinlich ist, ob sie gleich auch in Dekhan vorkommen.

4) Kambodschas; die Einwohner des alten bekannten Reichs Kambodscha, am Meerbusen von Kambodscha oder Kambaya. Es verdient wohl bemerkt zu werden, daß, so wie hier an der Westküste ein Reich Kambodscha sich findet, eben so an der Ostgrenze der östlichen Halbinsel ein Reich und Strom Kambodscha anzutreffen sind. Wanderten die Völker welche diesen Namen hier und dorthin brachten, vielleicht von einem Stamme des Hochlandes aus? Dort wie hier herrscht Buddhismus, und dort wie hier ist Bali die heilige Sprache.

---

1) Franz Bopp über das Conjugationssystem der Sanskritsprache S. 176.

2) As. Res. Vol. II. p. 142.

3) As. Res. Vol. VI. p. 516.

5) Warwaras, oder Barbaras. Die meisten Ausleger halten diesen Namen für eine Bezeichnung von fremden Völkern überhaupt, und in ähnlicher Bedeutung als bei den Griechen die Barbaren: dies ist aber keineswegs der Fall. Im Rudra Yamala Tantra wird neben Saka auch Berbara — wie schon angeführt worden — als ein eignes Land aufgeführt. Das e und a werden in Namen häufig verwechselt, z. B. in Bengal und Bangal, als Namen eines Landes, und so bezeichnen auch Berbara und Barbara das Land der Barbaras, welches der Zusammenstellung zufolge nordwestlich von Puschkara gesucht werden muß.

6) Mletschas, Miletscher, Mulutsch — über dies Volk, oder im spätern Sinne, diese Völker, werden wir nachher eine eigne Untersuchung anstellen.

7) und 8) Haritas und Kiratakas; die erstern setzt der Wayu-Purana — nach Wilford — an die Ufer des Sind; die letztern sind wohl eins mit den Kiratas, welche derselbe Purana unten an den Brahmputra und Ganges setzen soll [1]).

Die Kenntniß des Verfassers von den einzelnen Völkern hört also auf, sobald er das Vindhya-Gebirg überschreitet; weiter dehnen sich die Nachrichten in Manus Gesetzbuch aus. Wir müssen die hier in Betracht kommende, sehr merkwürdige Stelle ganz hersetzen:

„§. 43. Die folgenden Stämme der Kschatras, sind durch ihre Vernachlässigung heiliger Gebräuche, und dadurch daß sie keine Brahmanen sahen, unter den Menschen zu der niedrigsten der vier Classen herabgesunken:

§. 44. Zu Paundrakas, Odras und Drawiras, Kambodschas, Yawanas und Sakas; Paradas, Pahlawas, Tschinas, Keiratas, Deradas und Tschasas.

§. 45. Alle solche Stämme von Männern, welche aus dem Munde, Arme, Schenkel und Fuße Brahmas entsprangen, aber ausgestoßen wurden, heißen Dasyus (oder

1) As. Res. Vol. VIII. p. 336. 337.

Plünderer) sie mögen die Sprache der Mletschas oder der Aryas reden" [1]).

Alle hier genannten Völker, wahrscheinlich alle fremden Völker welche dem Verfasser bekannt waren, werden als ursprünglich zu der Kriegerkaste der Hindus gehörig bezeichnet; eine Ansicht, von der schon oben bei der Kriegerkaste die Rede war. Die dort schon erwähnten Namen übergehen wir hier. Die Tschinas (Chinas), sind unleugbar die Chinesen; die Paundrakas werden hier als ein eignes Volk aufgeführt; im Rudra Yamala Tantra werden sie eine gemischte Classe der Hindus genannt, welche sich mit Wartung der Seidenwürmer beschäftigt [2]). Die Paradas könnten an das alte Ver, Var oder Par der Zendschriften erinnern, der Name könnte aber auch eins sein mit den Paradikas; welcher Name nach Wilford: Pferdegesichter, d. i. Reiter, bedeuten und gegen Westen gezogene Haihayas bezeichnen soll [3]). Es werden hier nun abermals die Mletschas genannt, und der Verfasser sagt von ihnen daß sie zum Theil die Sprache der Aryas [4]), zum Theil ihre eigene Sprache reden. Dies führt uns zu einer schon berührten Nachricht von diesem Volke zurück. In der Einleitung zum Gesetzbuch der Gents erzählen die Brahmanen als geschichtlich und ihre Gesetze darauf gründend: Der Vogel Kerur (Garur, Garuda d. i. Wischnus Adler) habe einen Mann aus Saka-Dwipa nach Dschambu gebracht, und daraus sei der fremde Stamm oder das fremde Volk der Deiul hervorgegangen. Die mythische Sage worauf sich dies bezieht, kennen wir schon. Der Adler des Wischnu scheint im Allgemeinen als Bild des Wanderns betrachtet zu werden; auf einer

1) Gesetzbuch. X. §. 43. 44. 45.

2) As. Res. Vol. V. p. 61.

3) As. Res. Vol. IX. p. 105. 106.

4) Die Aryas, oder Aryyas sollen nach Wilford (As. Res. Vol. X. p. 74.) die Thomas-Christen sein; was aber höchst unwahrscheinlich ist, da sie ein eignes Reich besaßen, und eine Dynastie von Königen aus ihrer Mitte erwähnt wird.

alten, mit einer Inschrift im Sanskrit versehenen Steinsäule, saß dieser Adler mit einer Schlange im Schnabel, und die Inschrift sagt von ihm: er wandere bis an die Grenze der Welt [1]).

Der Name Deiul (Diul), den der nach Indien gebrachte, oder eingewanderte Volksstamm führte ist schon merkwürdig. Der Stamm soll aus Saka, d. i. Tibet gekommen sein, und am untern Indus findet sich in der alten Hauptstadt Diul-Sind noch ein Anklang dieses Namens. Männer aus dem Stamme Deiul, fährt die Einleitung fort, heiratheten Töchter der Waisyas, und aus diesen gemischten Ehen entstanden die unreinen Stämme der Mulutsch, welche wie aus den sie betreffenden Gesetzen, und der Beschreibung derselben hervorgeht die Mletschas des Manu sind; der Name scheint nur durch die Uebersetzungen entstellt zu sein. „Mulutsch, heißt es, sind Stämme, welche verbotene Speisen essen; denen erlaubte und unerlaubte Speisen gleich sind" [2]). So bezeichnet Manu sie gleichfalls als unrein. Die Stämme der Mulutsch werden dann aufgezählt, sie heißen Gung, d. i. der Stamm der Sternseher, dann die Stämme Baduk, Baiti, Puhlund, Powukkusch, Kesch, Dschebun, Schukeh u. s. w. Der Stamm Gung scheint hier einen Stamm der Dschainas zu bezeichnen und zwar denselben, welchen Wilks: Dschung oder Dschungum genannt [3]). Er heißt: der Stamm der Sternseher; im Prabodh Tschandrodaya vertritt Digambar, d. i. einer aus der gelehrten Classe, die Dschainas überhaupt, und erklärt sich gegen die andern Secten in Bezug auf die seinige: „die himmlischen Zeichen, Tage, Sonnen- und Mondfinsternisse, der Ort des Jupiters und die Knoten, sind uns erklärt in den Sastras, welche göttliche Erkenntniß enthalten, und dies ist die Allwissenschaft der Arhata" [4]). Daß die Dschainas zu

1) As. Res. Vol. I. p. 380.

2) Gesetzbuch der Gentoo's, S. 37.

3) Hist. Sketches. Vol. I. p. 503.

4) Arhata d. i. die Reinen, nennen die Dschainas sich selbst. Der Name ist eins mit Arya, welcher dieselbe Bedeutung hat, und so schei-

den unreinen Stämmen, den Mulutsch oder Mletschas gerechnet werden, ist außerdem bekannt, und so scheint der Name Deiul die Dschainas überhaupt zu bezeichnen. Männer derselben, heißt es dann, heiratheten Frauen aus der Kaste der Waisyas. Diese Kaste umfaßt den reichern Theil der Hindus, die Kaufleute, Güter- und Heerdenbesitzer, und so muß man auch die Deiul sich denken, um diese Heirathen sich zu erklären. In der Ansicht, welche die Hindus von den Dschainas haben, wird durch diese Nachricht manches deutlich. Sie sollen keine Sudras unter sich haben, im Ganzen zu den Waisyas gerechnet werden, sich wieder in acht und vierzig Stämme theilen u. s. w. [1]). Ursprünglich waren diese Deiul, oder Dschainas wohl die Besitzer des Landes, welche sich zum Theil durch Heirathen mit den eindringenden, reichern Hindus, den Waisyas vermischten, und so überhaupt von den Hindus als Mischkaste betrachtet wurden, deren fremden Ursprung aus Tibet her, man indeß kannte. Es wird durch diese Umstände selbst manches wenigstens bei einigen Stämmen der Dschainas erklärlicher, nämlich manche Sitten, Gebräuche und Einrichtungen, welche sie von den Hindus angenommen haben, obwohl sie mit ihren Grundsätzen nicht ganz übereinstimmen.

Aus allem, was hier angeführt ist, geht nun hervor: daß, obgleich die ältesten Sagen die Völker, von Saka bis Lanka, als Asuras oder Rakschasas darstellen, man mit diesen Namen doch nur die menschlichen Bewohner dieser Länder bezeichnete; unter ihnen mehrere einzelne Völker und Völkerstämme unterschied, und von ihrer Herkunft und ihren Wanderungen nicht ohne Kenntniß war. Asuras, Rakschasas heißen sie alle, weil sie alle den Hindus feindlich gegenüber standen, und alle eine, den Hindus fremde Religion bekannten, und die Religion der Hindus, wo sie nur konnten, zu unterdrücken suchten, d. i. den Göttern Krieg ankündigten. Un-

---

nen die vorhin genannten Aryas mit diesen Arhatas wohl eins zu sein, und die Dschainas zu bezeichnen.

1) As. Res. Vol. IX. p. 291.

willkürlich dringt sich nun die, über diese ganze Ansicht entscheidende Frage auf: Wo blieben diese Völker, oder dies große, in so viele Stämme sich theilende Volk der Rakschasas? Wenn auch aus der Geschichte des Rama und Krisna hervorgeht, daß es von diesen, und den Pandus überwunden, seine Macht gebrochen und zerstückelt wurde, so konnte es doch nicht vertilgt werden, und seine Ueberreste müßten überall sich finden. So ist es nun in der That, und die Ueberreste dieses großen Volks, finden sich in den über alle jene Länder zerstreuten Dschainas wirklich.

Daß die Dschainas, oder die Buddhisten der westlichen Halbinsel, wirklich die Ueberreste jener großen Rakschasavölker sind, geht aus zwei verschiedenen Beweisen augenscheinlich hervor. Der erste liegt in den geschichtlichen Ueberlieferungen der Dschainas selbst, obwohl diese uns nur aus wenigen Bruchstücken bekannt sind, und in den damit übereinstimmenden Sagen der Brahmanen. Die Dschainas sollen, nach Wilfords Versicherung, noch viele wissenschaftliche und geschichtliche Werke besitzen, aber sehr zurückhaltend damit sein [1]), was aus ihrer jetzigen Lage gegen die Brahmanen sehr erklärlich ist, da diese alle ihre Schriften als ketzerisch zu vernichten suchen, auch viele wirklich vernichtet haben sollen [2]). Zu bedauern ist, daß die Engländer in Indien, durch eine ganz unrichtige Ansicht der Dschainas verleitet, denselben gar nicht die Aufmerksamkeit widmen, die sie verdienen.

Mackenzie's Nachrichten zufolge, welche er von Dschainpriestern erhielt, waren ihre Vorfahren in dem Besitz aller Länder, in welche die Hindusagen die Rakschasas setzen. Sie theilen ihre alten Könige in drei verschiedene Classen ein. In die erste gehören die Nara-tschakrawarti [3]), d. i. Könige, welche alle sechs Dwipas der Erde beherrschten (das siebente Dwipa,

1) As. Res. Vol. IX. p. 75.

2) As. Res. Vol. VII. p. 214. Anmerkung.

3) Tschakra ist bei den Hindus die allesbezwingende Waffe, ursprünglich der Ring des Wischnu, als Symbol der Oberherrschaft. Tschakra-

auf dem Meru, als Reich der Götter, ist ausgenommen). Folgende zehn Namen werden als zu dieser Classe gehörend, aufgeführt: 1) Bharata. 2) Sagara. 3) Maghawan. 4) Sanatkumara. 5) Santi. 6) Kunthu. 7) Arasubhuma. 8) Dschayasena. 9) Harischena. 10) Brahmedatta. Diese Namen kommen in den Sagen der Hindus nicht als Riesenkönige vor, sie scheinen also wohl in einer Gegend regiert zu haben, wo sie mit denselben nicht in Berührung kamen; doch blieben sie ihnen keineswegs ganz unbekannt, wie aus dem Bhagavat-Purana hervorgehr. Wir haben schon angeführt, daß in diesem Buche doppelte Quellen benutzt sind, und ein doppeltes System der Abstammung der Menschen aufgestellt wird. Der Ramayana, das Gesetzbuch Manus (wenn dies Buch auch sieben Manus annimmt, so sind sechs noch zukünftig) und die Upanisads kennen nur einen Manu, von dem sie die Menschen ableiten, und eigentlich nur die personificirte Idee der Menschheit ist. Der Verfasser jenes Purana fand indeß Nachrichten von Völkern und Königen, welche er durchaus nicht in die Genealogien der Hindus, die sie bis zu den Brahma- oder Manusöhnen hinaufführen, einschieben konnte; er fand ferner in seinen Quellen die Sage einer Fluth, in welcher alle Menschen umkamen, und nur einer auf einem Schiff gerettet wurde. Diesen Geretteten machte er nun zu einem zweiten Manu, und die Abstammung der Menschen, wie die alten Quellen sie an den ersten Manu knüpfen, knüpft er nun an den zweiten; den ersten nennt er Suayambhu, wie die alte Mythe ihn nennt [1]), den zweiten nennt er Waiwassuden. Dieser Name, Waiwaswata, der Sonnengeborne (von Waiwaswat die Sonne) gehört gleichfalls dem ältern Manu, der ein Sohn der Sonne war [2]); um ihn auf den zweiten aber an-

---

warti ist also Ringträger, oder der die Oberherrschaft führt, was durch die Beherrschung der sechs Dwipas, d. i. der ganzen Erde, ausgedrückt wird.

1) Asiat. Originalschriften, B. I. S. 55. Manu. Vol. I. 61. 63.

2) Ramayuna. Vol. III. p. 454.

wenden zu können, läßt er in diesem den ersten noch einmal geboren werden [1]). Dadurch wird er aber gezwungen statt der sieben Manus des Gesetzbuchs, vierzehn anzunehmen. An den ersten Manu knüpft er nun die Abstammung von fünf Geschlechtern, welche die eigentliche Hindumythe nicht kennt. Er hat zwei Söhne und drei Töchter. Da Brahma ihm befiehlt sich fortzupflanzen, ist die Erde mit Wasser bedeckt; Wischnu nimmt die Gestalt des Ebers an und hebt sie empor, indem er zugleich den Riesen tödtet der sie hinabzog. Die drei Töchter heirathen drei Brahmasöhne, unter welchen Dakscha ist. Diese drei Paare, heißt es, bevölkerten die Erde, und Parikschitu, der zu den Mondkindern gehört, soll von Dakscha abstammen [2]). Der Widerspruch der darin liegt, da alle diese Geschlechter in der Fluth umgekommen sein sollen, ist nicht der größte auf den man in dieser Zusammenstellung stößt. Es folgen nun die Geschlechter der beiden Söhne. Der älteste heißt Prawetiden. Er beherrscht die sieben, von sieben Meeren umgebenen Inseln, d. i. die ganze Erde, was dem Begriff der Nara-tschakrawarti der Dschainas ganz entspricht; er lebt hundert Millionen Jahre; eine der Hindumythe widersprechende Zahl, welche hunderttausend nicht überschreitet, in der Dschainmythe aber gewöhnlich ist. Er vertheilt die sieben Theile der Erde unter seine sieben Söhne; der älteste, Agnidruwen, bekommt Indien; ihm folgt sein Sohn Nabi, dessen Sohn Riklaben eine Avatar des Wischnu ist; diesem folgt sein Sohn Bharata, welcher acht Millionen Jahre so glücklich regiert, daß Indien von ihm den Namen: Bharatagandam (das Land Bharatas) erhält. Dieser Bharata scheint nun eben der Bharata zu sein, welchen das obige Verzeichniß als den ersten Großkönig anführt.

Noch ist merkwürdig, was von Riklaben angeführt wird. Er hatte hundert Söhne. Bharata besteigt seinen Thron; achten giebt er Provinzen; neun wählen den geistlichen Staud;

1) Af. Orig. Schriften. B. I. S. 141.

2) Daselbst, B. I. S. 55.

zwei und achtzig legen sich auf göttliche Wissenschaften und heißen Brahmanen. Bharatas Sohn und Nachfolger hieß Sumady, und bekannte sich zu der Lehre der Boter (Buddhisten). Es werden nun noch vier Glieder der Familie kurz genannt [1]).

Die zweite Classe der Könige in den Verzeichnissen der Dschainas, heißen Wasudewakula, d. i. solche die nur über drei Dwipas herrschten. Folgende neun Namen werden genannt: 1) Aswagriwa. 2) Taraka. 3) Meruka. 4) Nisunbha. 5) Kaitabha. 6) Bali. 7) Praharana. 8) Rawana. 9) Dscharasandha. Hier fallen nun sogleich die Namen auf, welche als Großkönige der Rakschasas in allen Hindusagen vorkommen. Dscharasandha war der Gegner Krisnas, Rawana der Gegner Ramas; die Sage von Bali ist oben erzählt; Nisunbha ist vielleicht eins mit Nikumbha, dem Vater des Sundha. Taraka oder Tarakè spielt in den alten Mythen eine wichtige Rolle, er beherrscht als Haupt der Asuren die Erde, und greift mit einem starken Heere den Skanda an [2]). Auch kommt der Name Taraka weiblich, als Gemahlin des Riesenkönigs Sunda vor [3]). Der Name Sund, Sunda, kommt in diesen Verzeichnissen nicht vor; allein es ist dann von einer dritten Classe der untergeordneten Könige, die natürlich die zahlreichste von allen ist, die Rede, von denen aber keiner genannt wird; die Benennung dieser Könige überhaupt ist: Mandaladhaisa. Manche derselben können durch ihre Kriege mit den Hindus in die Sagen derselben verflochten sein, welche in der Geschichte des Volkes selbst keinen großen Namen erworben haben. Nach Dscharasandha sollen seine Nachkommen von einer andern Familie verdrängt worden sein, von welcher neun Regenten genannt werden. Von einem König der dritten Classe, welcher Sreniка, und Großkönig, Maha-Radscha genannt wird, sollen zwei Dynastien, die der

1) As. Orig. Schriften. B. I. S. 85—91.

2) Mythol. des Indous. Vol. I. p. 216.

3) Ramayuna. Vol. I. p. 272.

Tscholarus und die der Ballols, oder der Balharas herkommen. Von der letzten Dynastie fanden zwei reisende Araber noch im neunten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung in Guzerat sehr mächtige Könige, und bezeichnen sie als Buddhisten [1]), was auch von Edrisi bestätigt wird [2]).

In diesen Verzeichnissen sind die Könige nicht in chronologischer Ordnung aufgeführt, sondern nach ihrem Range und in Classen getheilt, daher sie auf die Zeitrechnung gar nicht bezogen werden können. Die Verwirrung, welche in dieser Hinsicht in den Angaben herrscht, wurde auch noch wohl durch die Art vermehrt, wie die Nachrichten mitgetheilt werden. Mackenzie mußte sich die Mittheilungen der Priester erst von einem Brahman übersetzen lassen; diese Uebersetzung war ohne Ordnung niedergeschrieben, und Colebrooke mußte sie verbessern, wobei er „einige Angaben versetzte, ohne jedoch den Sinn zu ändern;" aber er hatte die Originalworte nicht vor sich. Daher finden sich in Bezug auf die Zeitrechnung die gröbsten Verstöße; so wird die Dynastie der Balharas früher angeführt als die Eroberung des Dekkan durch die Wedaverehrer, und auf Krisna und Rama (Bala-Rama), folgen gleich die Muselmänner [3]). Man würde sich daher auf diese Angaben wenig verlassen können, wenn sie nicht auf andere Weise bestätigt würden. Dies geschieht aber auf zwei Wegen; einmal durch Buchanan, der seine Nachrichten in Maisur sammelte, und in der Hauptsache mit Mackenzie's Angaben übereinstimmt [4]), und zweitens durch Colebrooke, welcher so glücklich war die Schrift eines Dschaina, das Wörterbuch des Hemadschandra zu erhalten, in welchem er fast

1) Anciennes Relations des Indes — — de deux Voyageurs mohametans qui y allèrent dans le neuvième siècle. Paris 1718.

2) D'Anville ancienne Géogr. de l'Inde — p. 94. Vorzüglich verdient verglichen zu werden: Wilks histor. Sketsches. Vol. I. p. 503 u. f. w.

3) As. Res. Vol. IX. p. 144 etc.

4) As. Res. Vol. IX. p. 279.

alle jene Nachrichten und dieselben Reihen von Königen fand [1]); nur sind einige Namen verändert oder versetzt, ein Umstand, der auch in den Verzeichnissen der Hindukönige vorkommt, und keineswegs hinreicht diese Verzeichnisse überhaupt zu verwerfen. Manche Irrungen scheinen daher entstanden zu sein, daß einige Dschainkönige und Hindukönige einerlei Namen führen, und daher verwechselt sind. So haben die Dschainas eine Dynastie der Ikswakus, die in der Gegend des Indus herrschte [2]), während die Ikswakus der Hindus ihr Reich am Sarayu (Dewa) hatten. Bei der Vergleichung dieser Sagen der Dschainas, mit den Sagen der Hindus die Rakschasas betreffend, dringt sich die Ueberzeugung auf: daß die Dschainas wirklich die Nachkommen der Rakschasas sind.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir noch auf eine Abhandlung Colebrooke's Rücksicht nehmen, in welcher er die Meinung Joinville's, Chambers und andrer, welche behaupten: daß die Buddhisten in Indien älter als die Brahmanen wären, zu widerlegen und zu beweisen sucht: daß sie eine jüngere, von den Brahmanen ausgegangene, und von diesen vertriebene Secte, die Dschainas aber keine Buddhisten, sondern eine Brahmanensecte seien [3]). Wir haben schon im vorigen Abschnitt darauf aufmerksam gemacht, daß Colebrooke in der Ansicht der Wedanta-Theologen befangen sei, und diese Befangenheit gestattet ihm auch hier nicht frei zu untersuchen. Den Beweis für seine Meinung beginnt er mit folgendem Dilemma: Als die Griechen unter Alexander die Indier kennen lernten, hatten sie vier Kasten; es konnten also keine Buddhisten sein, weil diese keine Kasten haben; wenn die jetzigen Buddhisten aber damals vier Kasten hatten, so waren sie noch keine Buddhisten. Wir wollen hier nicht einmal in Anspruch nehmen, daß der Verfasser die zahlreichen Völkerschaften Indiens, als ein Volk nimmt, sondern nur be-

1) As. Res. Vol. IX. p. 302.

2) Daselbst, S. 219.

3) Daselbst, S. 292.

merken, daß jenen Schlüssen eine ganz irrige Voraussetzung zum Grunde liegt; daß nämlich, da die jetzigen Buddhisten auf der östlichen Halbinsel keine Kasten haben, auch die ältern Buddhisten der westlichen Halbinsel keine Kasten haben konnten. Wir finden die Theilung in vier Classen bei vielen alten Völkern, wenn sie auch, wie bei dem Zendvolke, nicht erblich waren; allein Gewohnheit und der Glaube an Seelenwanderung, konnte sie leicht erblich machen, ohne dadurch eine gänzliche Trennung in den übrigen Religionslehren hervorzubringen. Eben so scheint das Urvolk von dem die Buddhisten, die Hindus und das Zendvolk ausgingen, vier Classen, oder Kasten gehabt zu haben, welche nicht erblich waren, sich unter dem Zendvolk und östlichen Buddhisten als nicht erblich erhielten, am frühesten unter den Hindus, später unter vielen Abtheilungen der westlichen Buddhisten erblich wurden, wenn andere diese Erblichkeit verwarfen. Daß die östlichen Buddhisten den Unterschied der vier Classen des Volks kennen, und diese selbst in ihren heiligen Schriften unterschieden werden, bezeugt Buchanan, aus eigner Einsicht in die heiligen Bücher der Maramas, doch wird die Kriegerkaste vor die Priesterkaste gesetzt [1]). Beim Zendvolk läßt der Rang der beiden ersten Classen sich nicht genau angeben; die Krieger scheinen den Priestern, diese aber dem Könige untergeordnet gewesen zu sein [2]), ein Verhältniß das auch bei den monarchischen Hindus statt fand. Daß bei einigen Völkerstämmen der westlichen Buddhisten diese Classen sehr frühzeitig erblich wurden, möchte eben aus jenen griechischen Zeugnissen erhellen; bei andern läßt die spätere Einführung der Erblichkeit sich geschichtlich nachweisen, noch andere haben sie nie angenommen [3]). Der eigentlich religiöse Grund des Kastenwesens liegt in der Lehre von der Seelenwanderung, welche allen

1) As. Res. Vol. VI. p. 251.

2) Zend-Avesta. B. I. S. 130. Man vergleiche auch: B. II. S. 335. 348. 353.

3) Historical Sketches by M. Wilks. Vol. I. p. 150. 151.

Buddhisten gemein ist und sie für das erbliche Kastenwesen empfänglich macht. Auf die Geschichte des Buddhismus können wir hier nur einen flüchtigen Blick werfen, und einiges anführen, was zur Erläuterung des Obigen dient. Die große Religionspartei spaltet sich in drei Hauptsecten; 1) die Secte der östlichen Halbinsel, welche wieder in zwei Unterabtheilungen zerfällt; 2) die Secte der westlichen Halbinsel, sich vorzüglich von der vorigen durch die Zahl der Buddhas, oder Reformatoren der alten Religion unterscheidend, da jene nur vier, diese vier und zwanzig annehmen, und 3) die Secte in Tibet und dem nördlichen und östlichen Asien, deren letzter Buddha in jedem Oberpriester immer wieder geboren wird. In China, noch mehr in Japan haben diese Secten sich ineinander verschmolzen, doch scheint in Japan der westliche Buddhismus vorzuherrschen. Wie sehr muß man in den Ansichten der Brahmanen befangen sein wenn man glauben kann: diese, über den größten Theil Asiens, und unter den ältesten Völkern verbreitete Religion, sei aus der Lehre einer Hindusecte hervorgegangen, deren Bekenner man aus ihrem Vaterlande vertrieb.

Die Beweise welche Colebrooke ferner aufstellt, daß die Dschainas keine Buddhisten, sondern — wie die Brahmanen behaupten — eine Secte der Hindus seien, bestehen darin: daß sie in vielen kirchlichen Einrichtungen mit den Brahmanen übereinstimmen. Aber wie könnte dies, bei dem langen Durcheinanderleben der theilweise stattgefundenen Vermischung und dem herrschenden Einfluß der Brahmanen, wohl anders sein? Dennoch werden wir in der Folge zeigen, daß die Brahmanen weit mehr von den Buddhisten, als diese von ihnen angenommen haben. Was hier aber über die Dschainas entscheidet und sie als wirkliche Buddhisten darstellt, ist, was Colebrooke selbst zugesteht, daß sie die Wedas und Puranas der Hindus gänzlich verwerfen und ihre eigenen, heiligen Schriften haben, welche Buchanan näher beschreibt und von denen das erste Gometa (Gautma, Buddha) Sara (Sastra),

genannt wird; und dieser Gometa, oder Gotema Radscha wird in riesenmäßigen Abbildungen in seinen Tempeln verehrt [1]).

Die Brahmanen betrachten sich als das erste und Hauptvolk der Erde, von dem alle übrigen ausgingen, so auch ihre Religion als die erste und älteste, und alle andern als von ihr ausgehend. W. Jones, Colebrooke, und die meisten Verfasser der As. Researches, zuerst mit der Sprache und Literatur der Brahmanen bekannt, nahmen diese Vorstellungen auf, und verbreiteten sie durch ihre Schriften über Europa, wo sie noch die herrschenden sind. Erskine weicht nur wenig, so auch Sykes von dieser Meinung ab. Ersterer nimmt drei Religionsparteien in Indien an, die Brahmanisten, die Buddhisten und die Dschainas, welche seiner Meinung nach den Buddhisten näher stehen als den Brahmanisten. Er wirft zwar die Frage auf: ob die Brahmanisten oder die Buddhisten älter seien? tritt aber ohne eigene Untersuchung der Meinung Colebrookes bei [2]). Wie wenig Kenntniß dieser Verfasser von den drei Secten überhaupt hat, werden wir weiterhin sehen. Die wenigen Stimmen, wie Joinville, Chambers u. a. welche die Buddhisten als die ältere Partei betrachten, erregten wenig Aufsehn, weil sie ihre Behauptungen nicht geschichtlich zu begründen wußten. Wichtiger, und doch noch weniger beachtet, ist die Meinung des Geschichtforschers Wilks, welcher auch mit der Literatur und den Sagen der Buddhisten bekannt, zu der Ueberzeugung kam: beide Parteien, Brahmanisten und Buddhisten, seien gleich alt, hätten ursprünglich nur ein Volk ausgemacht, das in der Folge aber sich in zwei Secten trennte, welche Trennung er aber schon vor Alexanders Zeit eintreten läßt [3]). Wie nahe Wilks in diesen Behauptungen der Wahrheit gekommen ist, hoffen wir in der Fortsetzung unserer Untersuchung zu zeigen.

---

1) Fr. Buchanans Reise durch Maisur u. s. w. 1807 (Siehe die Allg. Literaturzeitung, Nr. 286 und 287. November 1818).

2) Transactions of the L. S. of Bombay. Vol. III. p. 494 etc.

3) Histor. Sketches. Vol. I. p. 511.

Wir kommen zu dem zweiten Beweise, von dem oben die Rede war, und der uns der überzeugendste zu sein scheint, obwohl wir dabei nicht allein mit den englischen, sondern auch deutschen Erklärern indischer Alterthümer in Widerspruch treten. Wir legen die Thatsachen, auf denen er ruht, allen Sachkundigen vor, und fodern sie zur Prüfung auf; indem die Ansicht welche durch denselben begründet wird, für das indische Alterthum überhaupt höchst einflußreich sein muß. Jeder, der mit diesen Gegenständen sich ernstlich beschäftigt hat, wird sich auch überzeugt haben, daß uns das indische Alterthum nicht eher klar werden kann, bis das Räthsel der alten Felsentempel in jenem Lande gelöst sein wird, und eben in der Auflösung dieses Räthsels besteht unser Beweis.

Nicht allein auf der westlichen Halbinsel, sondern weit über dieselbe hinaus, gegen Norden, finden sich bekanntlich eine Menge alter Denkmäler, zum Theil aus behauenen Steinen aufgebaut, zum Theil in den härtesten Fels gehauen, welche an Größe und Pracht hinter keinem Denkmale des Alterthums zurückstehen, und mit Bildwerk und Inschriften bedeckt sind. Die erstern, aus Steinen über der Erde aufgebauten, sind uns hier minder wichtig, weil sie uns weniger bekannt sind, man auch nicht sicher ist, ob nicht manche in ihnen aufgestellte Figuren jünger sind als die Tempel selbst. Die zweite Art Tempel, welche in den lebendigen Fels gehauen sind, kommt hier also vorzüglich in Betracht. Diese zweite Classe der Denkmäler, auf welche die vorzüglichste Aufmerksamkeit der Beobachter gerichtet war, und die uns zum Theil jetzt ziemlich bekannt sind, wird von dem alten Lande der Hindus, wie wir dies zu Anfange dieses Abschnitts bestimmt haben, durch eine geographische Grenze getrennt. In dem alten Ariaverta, dem eigentlichen Bildungslande der Hindus, finden sich überall wenige Denkmäler, und die sich finden, gehören alle zu der ersten Classe; auch nicht ein Denkmal ist uns in jenem Lande bekannt, das in Felsen ausgehauen wäre, oder bei welchem man, was in den andern Gegenden so häufig vorkommt, den Fels von außen bearbeitet,

und ihm die Gestalt eines Tempels, oder eines Thieres gegeben hätte. Wenn in dem nördlichen, mit Gebirgen angefüllten Theil des Landes, einige kleine, ganz unverzierte Grotten gefunden werden [1]), so sind sie der Beschreibung zufolge, zu unbedeutend, um hier überall in Betracht zu kommen. In Gegenden des hohen Gebirgs, welche von den Hindus am heiligsten geachtet werden, und wo überall senkrechte Felswände sich darbieten, und wo man nicht erst nöthig gehabt hätte, mühsam die Abhänge der Berge wegzuarbeiten, wie hie und da in Dekhan, finden sich nirgend Denkmäler der Art; ja wo die Natur an heiligen Orten ihnen schon Höhlen darbot, benutzten sie diese nur um kleine Tempelchen hineinzubauen [2]), so ferne lag ihnen die Idee von in den Fels selbst gehauenen Tempelgrotten.

Ganz anders gestaltet sich das alles wenn wir über die Grenze des alten Hindulandes hinweg, und in die Gegenden treten, welche von den Rakschasas bewohnt wurden. Die Hauptdenkmäler gehören hier alle zu der zweiten Classe, sind in Felsen gehauene Tempel, um welche her sich häufig mehrere kleine Felsenzellen finden. Wir wollen jetzt bloß diese in Fels gehauenen Denkmäler näher betrachten, da ihre Bildwerke aus demselben Fels gearbeitet, folglich unbeweglich, und so alt sind, als die Tempel selbst. Wir kennen bis jetzt vier Oerter, von denen man behaupten kann, daß sie Hauptsitze des Volkes waren, dem sie angehören, und daß dies Volk hier eine lange Reihe von Jahrhunderten ruhig gesessen, und einen hohen Grad von Bildung erreicht haben müsse, weil sonst das Dasein dieser Riesenwerke ganz unerklärlich sein würde. Den ersten, vielleicht wichtigsten, uns aber am wenigsten bekannten Hauptsitz, finden wir in dem alten Bamian, den Trümmern einer ehemaligen Hauptstadt im Hindukusch, am nordwestlichen Abhange desselben, zwischen Kabul und Gaour. Es finden sich hier in den Felsenwänden einiger

1) As. Res. Vol. XI. p. 458.
2) Daselbst, S. 525.

Thäler eine Menge Tempel und Grotten eingehauen, deren Zahl sehr groß sein muß, da Abu Fazil — wenn auch übertrieben — sie zu 12,000 angeben kann. In den mehresten finden sich Gruppen von Figuren und Bildwerk; aber Muselmänner bewohnen zum Theil, und zwar mit ihren Heerden zugleich diese Tempel, und sind unablässig bemüht diese, ihnen anstößigen Bilder zu vernichten, und die Malereien mit welchen sie geschmückt waren, durch Rauch zu verderben. Es soll ihnen dieses hier noch besser gelungen sein, als zu Elore, und nur in den schwer zugänglichen Tempeln finden sich noch Malereien mit frischen Farben. Ein Tempel scheint vor allen sich auszuzeichnen. Ein Riesenbild steht vor dem Eingange, so, daß die Thüre des Tempels zwischen seinen Beinen angebracht ist. Dies Bild ist männlich, funfzig Ellen hoch; seine Gewänder sind mit Schmuck überladen; es war roth angestrichen Der Tempel, den es zu bewachen scheint, ist ungeheuer groß; es wird behauptet, daß ein ganzes Heer sich darin lagern könne. Dieser Größe wegen muß es im Innern dunkel sein, doch sollen sich Nischen mit Bildwerk finden. Etwa vierzig Schritt davon sieht man ein anderes, etwas kleineres, weibliches Bild, welches grau angestrichen war. Es steht hoch und in einer tiefen Nische; doch sollen nach der Erzählung eines Pilgers die Wilsord mittheilt, die Muselmänner, wenn sie durch dies Thal ziehen, gewöhnlich eine Kanone gegen diese Bilder richten, und einige Kugeln auf dieselben abfeuern, die aber selten Schaden anrichten. Doch gelang es Auringzebe, als er 1646 seinen Zug gegen Bahlak durch dieses Thal nahm, daß eine Kugel das weibliche Bild traf und einen Schenkel zerschmetterte. Sogleich floß Blut aus dem Stein und man hörte mit der Zerstörung auf. Mahomedaner und Hindus glauben das Wunder, die erstern schreiben es der Zauberei, die letztern dem Gott zu, den das Bild darstellt [1]). Einige tausend Fuß davon ent-

1) Vielleicht hat die Masse des Steins eine rothe Farbe, welche bei dem frischen Bruch und dem äußern grauen Anstrich diese Täuschung leicht bewirken konnte.

fernt steht ein drittes Bild, etwa funfzehn Ellen hoch, das man gewöhnlich den Sohn der beiden vorigen nennt. Weiter sind jetzt keine großen Bilder mehr vorhanden, aber zahllose Trümmer von Bildern, die umher liegen, beweisen daß hier einst eine große Anzahl derselben vorhanden sein mußte [1]). Dies sind alle Nachrichten, welche wir von dem merkwürdigen Orte haben; doch ist das Uebereinstimmende dieser Höhlentempel, ihrer Bildwerke, Malereien und der ganzen Anlage, mit den Tempeln zu Elephanta, Salsette und Elore nicht zu verkennen, und eine gleiche, gottesdienstliche Bestimmung nicht zu bezweifeln. Die Buddhisten sollen nach Wilford Bamian als einen heiligen Ort betrachten. Ob weiter gegen Osten, in dem westlichen und mittlern Tibet, dergleichen Denkmäler zu finden sind, ist unbekannt, doch machen einige Andeutungen das Vorhandensein wahrscheinlich. Schon bei dem ersten Kampf der Suras und Asuras, ziehen die letztern sich in ihre Höhlen zurück, und werden in denselben auf den Rath der Götter, nicht weiter beunruhigt [2]), vielleicht weil diese Höhlen als Tempel heilig waren. Eine Nachricht welche Ritter aus Abu Fazil mittheilt, verdient bemerkt zu werden. In den Gebirgen über Ladak gegen Großtibet hin, sollen Eishöhlen (doch wohl nur Höhlen in welchen Eis befindlich ist) vorhanden sein, in welchen ein Bild des Siva verehrt wird [3]); wie oft Siva aber mit Buddha verwechselt wird, werden wir gleich sehen.

Gehen wir südlich über den Indus, so finden wir vielfache Hindeutungen auf jenen alten Götterdienst und jenes alte Volk; fast jede Reise in die noch sehr unbekannten Gegenden, bringt neue Entdeckungen. Sehr zu bedauern ist, daß uns die Tempel und Ruinen in den Gebirgen von Guzerat noch so unbekannt sind. Berühmt ist das Gebirge Pullitanna in Goilwar, wegen der Tempel der Schrawuks

1) As. Res. Vol. VI. p. 463—471 und Vol. V. p. 40.

2) Asiatische Originalschriften, B. I. S. 131.

3) Ritters Erdkunde, B. I. S. 603. (Erste Auflage.)

auf seinen Gipfeln [1]); diese Schrawuks aber sind Dschain-Buddhisten, welche die vier und zwanzig Buddhas, und unter diesen vorzüglich den letzten als Parisnath verehren [2]). Die Ruinen in den Gebirgen von Gumli sind merkwürdig, so wie die große Anzahl der, den Buddhisten und Hindus heiligen Orte, z. B. die Stelle, wo die Stadt Dwarka vom Meere verschlungen sein soll u. s. w. [3]), von denen allen uns aber weiter nichts bekannt ist. Gehen wir weiter an der Küste gegen Süden fort, so treffen wir bei Bombay auf den bekannten Inseln Elephanta und Salsette einen zweiten Hauptsitz, der einen langen, ungestörten Aufenthalt des Volkes in dieser Gegend verbürgt; gehen wir von hier mehr östlich, auf das Hochland Dekhan, so treffen wir noch häufiger auf Denkmäler der Art, vorzüglich die Höhlentempel zu Karli, und endlich in Elore einen Hauptsitz, dessen zahlreiche Felsentempel schon lange die Bewunderung der Welt auf sich gezogen haben. Weiter gegen Süden an der westlichen Küste findet sich in den Felsenresten der Stadt des großen Bali (Mahabalipur) ein vierter Hauptsitz; wahrscheinlich jünger als die andern und unvollendet in seinen Riesenwerken, weil zu früh die Macht des Volkes fiel, und seine Herrlichkeit nur in Ruinen fortlebte. Wo man auf dem südlichen Theile der Halbinsel keine Felsen passend zu solchen Werken fand, bauete man über der Erde, wie zu Dschaggernath, Ramiserom u. s. w. in Ehrfurcht gebietender Größe.

Alle diese Denkmäler, behaupten wir nun, gehören Buddhisten im Allgemeinen, und die mehresten den Dschainas an. Bei dem Beweise dieser Behauptung stoßen wir auf manche schwer zu überwindende Schwierigkeit. Die mehresten Engländer, welche diese Denkmäler besucht und beschrieben haben, ließen sich von Brahmanen herumführen, die von dem Ursprunge und der Bedeutung derselben nichts wissen; aber den

1) Transactions of the Lit. Society of Bombay. Vol. I. p. 266.

2) Daselbst, Vol. I. p. 183 etc.

3) Daselbst, Vol. I. p. 266. 267.

Steinbildern Namen geben wie eine entfernte Aehnlichkeit mit ihren mythischen Wesen sie darbietet, und welche die Besuchenden dann nachschreiben, sie mögen so unpassend sein wie sie wollen. So groß aber auch immer die Neigung der Brahmanen ist, alle diese Werke ihren Vorfahren und ihrer Religion zuzueignen, so finden sich doch viele bei denen dies gar nicht möglich ist, die nach ihrem eignen Geständniß von den Rakschasas erbaut wurden oder dem Buddha heilig sind; wie die dem Budh Gya heiligen Tempel in Bahar und zu Audkaschi, Benares u. s. w. [1]). Dadurch aufmerksam gemacht, erkannten nun Sykes und Erskine in vielen Tempeln, welche die Brahmanen sich zueignen, den buddhistischen Ursprung, und besonders Erskine nimmt im Westen und Süden Indiens drei Arten von Tempeln an, 1) rein buddhistische, oder den Dschainas angehörende, 2) rein brahmanische und 3) gemischte Tempel, in welchen der Brahmaismus und Buddhismus neben einander sichtbar werden [2]). Der Verfasser fühlt, daß Behauptungen der Art ohne eine geschichtliche Grundlage nicht angenommen werden können und versucht daher zu beweisen: 1) daß Buddhismus und Brahmaismus freundlich neben einander und unter einem und demselben Volke geblüht hätten; 2) daß darauf der Buddhismus herrschend, und der Brahmaismus verdrängt worden sei; und 3) daß in der Folge aber der Brahmaismus herrschend, und der Buddhismus verdrängt worden sei. Diese drei geschichtlichen Behauptungen sind aber wieder aus einer Ansicht der Bildwerke abgeleitet, und der Verfasser bemüht sich nur einige geschichtliche Gründe für dieselben aufzufinden; wobei er aber höchst unglücklich ist. Auf die frühern Wohnsitze der Hindus und das Verhältniß derselben zu den Bewohnern der Gegenden wo eben diese Denkmäler sich finden, wird gar nicht Rücksicht genommen, weil es, seiner Meinung nach, gar nichts Geschichtliches unter den Hindus giebt; die Bewohner der ganzen westlichen

1) As. Res. Vol. VI. p. 448.

2) Transactions of the L. S. of Bombay. Vol. III. p. 494 etc.

Halbinsel, des Mittellandes und nördlich bis zum Indus, sind dem Verfasser ein Volk. Da er den Haß der Brahmanen gegen die Buddhisten nicht leugnen kann, nimmt er an: man müsse die ältere Ansicht des Buddha bei den Brahmanen wohl von der jüngern Ansicht unterscheiden; nach der erstern sei Buddha ein großes, wohlthätiges Wesen, ein Gott; nach der letztern aber sei er eine Avatar des Wischnu, erschienen um die Menschen zum Irrglauben zu verführen, und deswegen gehaßt. Dies zu beweisen, beruft er sich auf zwei Inschriften, in welchen Buddha als Gott erscheint; die er aber ganz irrig für brahmanische Inschriften nimmt, da sie rein buddhistisch sind, wie wir in der Folge, wenn von Buddha die Rede sein wird, zeigen werden. Wäre der Verfasser etwas bekannter mit der Philosophie der Hindus gewesen, so hätten ihm die Systeme des Gautama und der Sankhya scheinbarere Gründe für seine Meinung geliefert, die aber dennoch geschichtlich aufgefaßt zu ganz andern Resultaten führen. Ohne nun irgend auf eine genügende Art in die Begründung seiner Behauptungen einzugehen, werden sie als erwiesen angenommen, und der Verfasser versucht nun die Kennzeichen anzugeben, durch welche man die angenommenen drei Arten von Tempeln unterscheiden könne, und leitet sie aus den mythologischen Systemen der Secten ab. Dieser Weg ist unstreitig richtig, setzt aber eine genaue Kenntniß der Systeme selbst voraus, und der Verfasser zeigt, indem er sie zu seinem Zwecke aufstellt, daß er nur eine oberflächliche und unzureichende Kenntniß derselben hat. In Buddhatempeln sollen sich nur menschlich gestaltete Wesen finden, weil die Buddhas heilige, vergötterte Menschen sind; wo also Bilder mit mehreren Köpfen, Armen, oder Thierköpfen u. s. w. sich finden, hat man Brahmanentempel, weil die Mythologie derselben voll solcher Gestaltungen ist; wo aber diese Gestalten mit unleugbaren Buddhabildern zusammen sich finden, da gehörten die Tempel beiden Parteien gemeinschaftlich. Die Unrichtigkeit dieser Angaben wird sich bei näherer Untersuchung der Denkmäler leicht zeigen lassen.

Um uns diese Untersuchungen zu erleichtern, müssen wir eine andere vorhergehen lassen, nämlich über die bildlichen Darstellungen in unbezweifelten Buddhatempeln, weil daraus sich vieles für die richtige Ansicht der Bildwerke in den jetzt wüste liegenden Felsentempeln ergeben kann. Hier finden wir nun

Erstens: Darstellungen des Buddha selbst. Diese Bilder sind oft in ungeheurer Riesengröße, oft in gewöhnlicher Menschengröße, oft kleiner, selbst nur einige Zoll hoch dargestellt. Die Massen woraus sie verfertigt werden, sind Marmor, Granit, alle Arten von Steinen und Metallen, vorzüglich Kupfer, Holz, gebrannte Erde u. s. w. Die Stellungen in welchen der Gott dargestellt wird, sind 1) sitzend, und zwar a) auf einem Throne, ganz nach europäischer Art. Die Stellung der Arme und Hände scheint dabei verschieden zu sein. In einem Tempel zu Daba in Tibet, streckt er in dieser Stellung die Hände vor sich hin, als ertheile er den Segen [1]). b) Mit untergeschlagenen Beinen nach morgenländischer Sitte; doch fast immer so daß die Fußsohlen nach oben gewendet sind. Die Hände haben dabei eine verschiedene Stellung; gewöhnlich hangen sie schlaff in den Schooß herab, wo eine die andere unterstützt; oder nur eine Hand hat diese Stellung, die andere stützt sich auf ein Knie u. s. w. [2]). Das Haar ist oft kurz und kraus, oft in langen, vollen Locken herabhangend [3]). Oft ist der Kopf mit einer niedrigen, schlichten und kegelförmigen Mütze bedeckt [4]), oft scheint diese Mütze aus lauter Perlen und Juwelen zu bestehen [5]), oft ist das Haar

---

1) As. Res. Vol. XII. p. 427.

2) Transactions of the L. S. of Bombay. Vol. II. p. 159. Pl. II.

3) Daselbst, Vol. I. p. 50 (die Abbildung).

4) Daselbst, Vol. II. Pl. II.

5) Daselbst, Vol. II. Pl. IV. Aus einigen großen Buddhaköpfen in Raffles History of Yava. Vol. II. p. 42 geht hervor, daß hier nur kleine Haarlocken vorgestellt sind.

auf dem Kopfe in einem Knoten zusammengebunden [1]), oft fehlt es ganz und ist mit dem Pinsel gemalt und es erhebt sich dann ein Kopfputz auf dem Scheitel, durchaus dem Kopfputz einiger alt ägyptischen Götterbilder gleich, welchen man mit dem Namen der Persea zu bezeichnen pflegt [2]). Fast überall sind die Ohren lang herabhangend und mit Ohrringen verziert, oft ist der Körper durchaus nackt, oft bekleidet; doch fehlt es selten den nackten Körpern an allem Schmuck; der Rand der Mütze ist mit Juwelen besetzt, von denen eine über die Stirn bis zwischen die Augen herabhängt, den Hals schmücken mehrere Schnüre von Juwelen und über die linke Schulter hängt zuweilen ein breites Opferband [3]). Der Sitz des Gottes ist sehr verschieden, oft ist es ein bloßes Polster [4]), öfter ein der Lotusblume nachgeahmter Thron, oder diese Blume selbst [5]); oft besteht der Sitz aus einer zusammengerollten Schlange, welche dann ihre Häupter, gewöhnlich sieben, über seinen Kopf emporstreckt, und eine Art von Schirm über ihn bildet [6]).

Wir finden den Buddha 2) in liegender Stellung; als im Schlummer. Fast immer riesengroß, auf der rechten Seite liegend, den Kopf auf die rechte Hand gestützt und an ein Kissen gelehnt; die rechte Brust, Schulter und der rechte Arm nackt; die linke Brust, Schulter, der linke Arm bis zur Hand, mit Gewande bedeckt; in dieser Stellung scheint er in den Tempeln auf Ceilon das Hauptbild zu sein; auch scheint eins dieser Bilder, nach der Zeichnung eines Eingebornen auf einer zusammengerollten Schlange zu ruhen [7]).

---

1) As. Res. Vol. VI. p. 448.

2) As. Res. Vol. VI. p. 448. 451. 435.

3) Transactions of the L. S. of B. Vol. II. Pl. II.

4) Daselbst, Vol. II. Pl. IV.

5) Daselbst, Vol. II. Pl. II.

6) As. Res. Vol. VI. p. 436. 474.

7) Daselbst, Vol. VI. p. 451.

Wir finden 3) den Buddha, da er, und der sogenannte Dschain-Deo, oder Gott der Dschainas durchaus ein Wesen sind, in stehender Stellung, riesengroß, das Haar kurz gelockt und die Arme an den Seiten dicht herabhangend, ähnlich den alten Riesenbildern der Aegypter. Um Schenkel und Arme schlingen sich Pflanzen her, und diese Bilder kennen wir nur im Freien stehend [1]). Wir finden 4) den Buddha geschichtlich und handelnd dargestellt, wo er jedesmal die Stellung hat, welche die Handlung erfodert, die aus seiner mythischen Geschichte genommen ist. Diese Geschichte füllt einen starken Band aus [2]); die ersten acht und zwanzig, nach andern ein und dreißig Jahre, führte er ein weltliches Leben, hatte eine Frau und Tochter [3]), daneben aber 40,000 Beischläferinnen [4]); wo es denn an zärtlichen Abenteuern, Festen, Tänzen, Aufzügen u. s. w. nicht fehlen konnte, und Gegenstände der Art sind überall in seinen Tempeln auf Ceilon dargestellt [5]). Menschen aus allen Classen und Thiere aller Art können dabei nicht fehlen.

Die Farbe des Gottes in allen diesen Darstellungen ist sehr verschieden; bald ist sie gelb, bald bräunlich, schwärzlich und ganz schwarz; auf der östlichen Halbinsel und in Japan sind seine Bilder vergoldet. Manche symbolartige Nebenwerke finden sich häufig bei seinen Abbildungen, von denen wir vorzüglich bemerken:

Ein eirunder Kreis, der von seinen Schultern an über den Kopf sich herumzieht, oft rundlicher, oft länglicher, unten zusammenlaufend, aber auch sich ausdehnend [6]). Ferner findet sich neben ihm ein kleiner, fast dem Fuß eines Leuch-

1) As. Res. Vol. IX. p. 262.

2) Daselbst, Vol. VI. p. 436.

3) Daselbst, Vol. IX. p. 312.

4) Daselbst, Vol. VII. p. 33.

5) Daselbst, Vol. VI. p. 436 etc.

6) Transactions of the L. S. of B. Vol. II. Pl. IV. V. VI.

ters gleichender Altar, auf welchem eine Flamme lodert, in welche Rauchwerk geworfen wird; auch stehen ähnliche Altäre, oben kelchartig geformt, und mit Früchten gefüllt neben ihm [1]). Ueber seinem Haupte breiten sich Zweige mit Blättern, Blumen und Früchten aus, und eine Umbrella, oder Sonnenschirm schwebt darüber [2]), oder der letztere wird in seinem Gefolge getragen [3]). Sonderbare Löwen, welche zwar einen gewaltigen Rachen, aber fast menschenähnliches Gesicht haben, finden sich häufig in seinen Tempeln und an seinem Throne [4]).

Zweitens: findet man in Buddhatempeln eine weibliche Gestalt, ganz in der sitzenden Stellung des Buddha, mit untergeschlagnen Beinen, die Fußsohlen in die Höhe gezogen. Kämpfer fand diese Figur in Siam, in einem eigenen kleinen gewölbten Tempel neben einem größern Buddhatempel. Das Bild war riesengroß, vergoldet, der Körper vom Gürtel aufwärts nackt, nur über die linke Schulter hängt ein breites Band bis auf die Mitte der Brust herab; der Busen ist sehr stark und die rechte Hand unterstützt die linke Brust, in der Art der Mütter welche die Brust dem Kinde reichen wollen. Der Kopf ist rundlich, das Gesicht freundlich, um das Haar ist eine Perlenschnur gewunden und die Ohren sind, wie bei den Buddhabildern gewöhnlich, bis auf die Schultern herabhangend. Die rechte Hand liegt im Schooß, als halte sie etwas. Vom Gürtel abwärts trägt die Figur ein ziemlich anschließendes Beinkleid. Kämpfer nennt die Gestalt zwar: „einen, dem Bacchus ähnlichen, dicken Götzen, der bei den Brahmanen Viccaswara (Wiswakarma?) heiße", aber die Zeichnung giebt offenbar eine weibliche Gestalt. Sie sitzt auf einer Art von Thron; vor ihr sitzt dieselbe weibliche Gestalt im Kleinen; und über ihr gleichfalls kleiner, der männliche

---

1) Transactions of the L. S. of B. Vol. II. Pl. IV. und V.

2) Daselbst, Vol. II. Pl. VI.

3) Daselbst, Vol. II. Pl. V. und VII. IV.

4) Daselbst, Vol. II. Pl. III. und VI.

Buddha [1]). Symes fand dieselbe Figur unter einem vergoldeten Schirm, in dem goldenen Tempel zu Pegu. Man nannte sie hier Maha-Sundera „die Beschützerin des Weltalls, so lange solches besteht. Wenn aber die Zeit der allgemeinen Auflösung herannahet, dann wird die Welt durch ihre Hand überwältigt und zerstört werden" [2]).

Wir rechnen ferner hieher die, dem Buddhismus in Japan und China angehörenden Quanwon-Bilder (daß die alte Religion in Japan wahrer Buddhismus, und zwar in der Form der Sankhya-Philosophie ist, wird in der Folge gezeigt werden). Kämpfer nennt Quanwon bloß: den Götzen, und nimmt diesen, wie andere Schriftsteller, männlich. Allein nach seiner Beschreibung, und der seinem Werk beigefügten, nach einem chinesischen Gemälde im Sloanischen Museum verfertigten Abbildung [3]), ist Quanwon weiblich, und eine Personification der Natur, im Sinne der Sankhya. Das erste Quanwonbild welches Kämpfer sah, „war vergoldet, und hatte viele Arme, zwei längere und größere derselben waren über das Haupt erhaben, und hielten beide ein Kind; auf dem Haupte sahe man in allem acht Kinderfiguren, davon sechs eine Krone ausmachten, zwei aber etwas höher, nämlich eins am Hinterkopfe, und das andere an der Stirn standen; wahrscheinlich soll damit auf den Gott Amida gedeutet werden, weil er zu einer verschiedenen Zeit, und unter verschiedener Gestalt sich auf die Erde herabgelassen, und unter den Menschen erschienen sein soll" [4]). Wie nahe Kämpfer in seiner Deutung der kleinen Figuren — die er wegen ihrer Kleinheit, Kinder nennt — der Wahrheit gekommen ist, wird sich bald zeigen. Bei Miako sahe er den großen Quanwontempel selbst, und giebt davon folgende Beschreibung: „Der Abgott Quan-

1) Engelbert Kämpfers Geschichte und Beschreibung von Japan u. s. w. von Dohm, B. I. S. 45 und Tab. V. Fig. 2.

2) Gesandtschaftsreise nach Ava vom Maj. M. Symes S. 217.

3) Tab. XXXVII.

4) Kämpfer, B. II. S. 861.

won saß tief in der Mitte, etwas erhaben, ihm zur Seite standen der büßende Mönch Sjaka (Buddha) in einer ganz magern Gestalt, und außer andern unbekannten Bildnissen, etliche Niwa, nicht über Menschengröße. Auf zehn über oder nach einander nach der Länge des Tempels erbauten hölzernen Stufen sahe man auf der einen und auf der andern Seite auf jeder Stufe funfzig, und also fünfhundert auf dieser, und eben so viel auf jener Seite, mithin überhaupt tausend ganz vergoldete Quanwonbilder in Lebensgröße von einem Ende des Tempels bis zum andern, welche dermaßen rangirt waren, daß allemal auf jeder Seite die ganzen zehn Stufen durch, fünf in gerader Linie auf einander paßten; jedes Bild hatte jedoch noch ein besonderes viereckes Fußgestelle; ihre Anzahl belief sich, die in der Mitte des Tempels befindlichen Bilder mit gerechnet, auf eintausend drei und dreißig, und wenn überdas noch die kleinen Puppen über den Häuptern und in den Händen aller Götzenbilder dazu gezählt werden, so machen sie, wie man sagt, 33,333 aus. Jedem dieser Sensju Quanwos strahlte ein vergoldeter Kreis um sein Haupt; von den zwanzig, auch mehr Händen, womit jeder versehen war, fanden sich ein Paar in der Richtung eines Betenden platt aneinander erhaben vor der Brust, zwei hielten rechts einen Ossisostab, und links einen dreizackigen Spieß, und die übrigen waren auch nicht ledig, sondern hielten etwas, oder faßten einander an" [1]).

Das schon erwähnte, nach einem chinesischen Original mitgetheilte Quanwonbild, ist sehr merkwürdig. Unten steigt aus dem Meere eine große, weit geöffnete Lotusblume hervor, und in dieser sitzt Quanwon, mit untergeschlagenen Beinen, die Fußsohlen in die Höhe gewendet, und vom Gürtel abwärts gekleidet. Kopf und Gesicht sind durchaus weiblich, mitten vor der Stirn ist ein kleiner Kreis, die Ohren sind gewöhnlich, doch hängt unter beiden etwas herab, was vielleicht auf die herabhangenden Ohren des Buddha hindeutet; das

1) Kämpfer, B. II. S. 369—370.

Haar ist gleich einer Krone geordnet und mit einem Blumenkranz umwunden, gerade über der Stirn steigt aus einer großen Blume eine kleine, mit Strahlen umgebene Gestalt hervor. Das Bild hat zwei und vierzig Arme, zwei Hände sind gegen die Brust, wie beim Gebet in die Höhe gehoben, die übrigen tragen zum Theil unerklärliche Symbole; zwei Hände halten dicht an den Unterleib eine Art von Halbkugel, auf welcher oben eine eirunde, doch an beiden Enden mehr spitzig zulaufende Oeffnung, von einer Einfassung umgeben; dicht darüber hält eine andre Hand ein kleines Gefäß, aus welchem wie aus Blumenblättern eine Säule hervorsteigt; eine Anspielung auf den Lingam, im Sinne der Sankhya-Philosophie, ist hier nicht zu verkennen. Die beiden am höchsten über den Kopf emporgestreckten Hände tragen eine Wolke, und auf dieser sitzt Buddha mit untergeschlagenen Beinen, welche in Gewand gehüllt sind, auch die linke Schulter und der linke Arm sind bedeckt, der rechte nackte Arm in die Höhe gehoben und die Hand in der Gegend der Brust, nach vorn geöffnet, auch scheint über diese Schulter das Opferband zu hangen; vor der Stirn wird ein kleiner Kreis sichtbar, das Haar ist kurz, die Ohren sind groß, und von den Schultern steigt ein etwas länglicher Kreis über den Kopf in die Höhe. Von den beiden, bis gegen den Wolkensitz des Buddha in die Höhe gehobenen Händen, trägt die Rechte einen mit Strahlen umgebenen Tempel, die linke eine knieende, in einen Mantel gehüllte Figur. Von den übrigen Symbolen bemerken wir nur: eine Art Rad, nicht unähnlich dem Tschakra des Wischnu; ein Buch, Blumen und Früchte, Bilder, Feuer und Wasser vorstellend, Priesterstab, Bogen und Pfeil, Schwert und eine Art Spieß, ein Rosenkranz, ein Fliegenwedel u. s. w. Die Bedeutung dieser Figur scheint dieselbe zu sein, wie die der oben beschriebenen, welche in einem Tempel des Buddha in Siam befindlich war; diese hält und trägt alles, jene bietet allen die volle Brust, und über beiden thront Buddha. Daß Quanwon dieselbe Bedeutung habe, als die Maha-Sun-

dera in Ava, geht aus den Symbolen und der Stellung gegen Buddha deutlich hervor.

Wir finden drittens in Buddhatempeln Abbildungen von mehreren, vorzüglich den drei großen Hindugöttern, dem Brahma, Wischnu und Siva; aber immer als untergeordnete Wesen und als Diener des Buddha. So fand sie Fr. Buchanan in den Tempeln des Gotema Radscha (des Königs Buddha) bei den Dschainas in Maisur [1]), und andere Reisende in andern Tempeln [2]).

Außer diesen Darstellungen, welche alle beobachtet worden sind, lassen sich noch viele andere mit der höchsten Wahrscheinlichkeit voraussetzen, vorzüglich in den Tempeln der Dschainas. Die drei und zwanzig ältern Buddhas, oder Siddhas welche alle noch besonders verehrt, und deren Bilder in den allgemeinen oder großen Tempeln aufgestellt werden — wie Buchanan sie gleichfalls in Maisur fand — haben jeder ihren eignen Mythen- und Sagenkreis, die den mannigfaltigsten Stoff zu Darstellungen geben können; welche die Europäer aus Unbekanntschaft mit diesen Mythen alle auf den letzten Buddha beziehen. Nach Buchanan haben die Dschainas vier und zwanzig Puranas, und es ist wahrscheinlich, daß jeder derselben die Begebenheiten eines der vier und zwanzig Buddhas enthält. Da in den Darstellungen aber jedem derselben ein eignes Symbol beigegeben wird, so kann dieser Umstand zu manchen Entdeckungen leiten. Wir wollen daher von diesen Siddhas anführen was zu unserem Zwecke gehört, und Colebrooke aus dem Wörterbuche des Hematschandra mittheilt [3]).

1) Risabha, oder Wrisabha, der älteste Buddha, war aus dem Geschlecht des Ikswaku, Sohn des Nabhi und der

---

1) Allgemeine Literaturzeitung, Nr. 286 und 287. November 1818.

2) Man vergleiche: As. Res. Vol. XII. p. 427. Della Valle Reisebeschreibung. Genf 1674, Fol. Th. II. S. 26.

3) As. Res. Vol. IX. p. 304 etc.

Marudewa. Er war gelb von Farbe, und sein Symbol ist der Stier [1]).

2) Adschita, Sohn des Dschitrasatru und der Widschaya, aus demselben Geschlecht, war gelb von Farbe und sein Symbol ist der Elephant.

3) Sambhawa, Sohn des Dschilari und der Sena, war aus demselben Geschlecht, gelb, sein Symbol das Pferd.

4) Abhinandana, Sohn des Sambara und der Siddhartha, sein Symbol ein Affe [2]).

5) Sumati, Sohn des Megha und der Mangala, sein Symbol ein Kibitz.

6) Padmaprabha, Sohn des Sridhara und der Susima, aus demselben Geschlecht, aber roth, und sein Symbol der Lotus.

7) Suparswa, Sohn des Pratista und der Prithwi, aus demselben Geschlecht, gelb, sein Symbol das Zeichen Swastika.

8) Tschandraprabha, Sohn des Mahasena und der Laksmana, aus demselben Geschlecht, weiß, sein Symbol der Mond.

9) Puspadanta, oder Suwidhi, Sohn des Sugriya und der Roma. Dasselbe Geschlecht, weiß, sein Symbol Makara (das Seeungeheuer).

10) Sitala, Sohn des Dridharatha und der Nanda. Dasselbe Geschlecht, gelb, sein Symbol das Zeichen Sriwatsa.

11) Sreyan (Sreyas) oder Sreyansa, Sohn des

---

1) In dem großen Buddhatempel auf Java sieht man eine Gestalt, welche am Kopfe Stierhörner hat (Transact. of the L. S. of Bombay. Vol. II. Pl. VII.), eben so wird der Godsuteno in Japan mit Stierhörnern abgebildet (Kämpfer. Tab. XXI. Fig. 10). Da nun, wie sich in der Folge ergeben wird, die Dschain-Buddhisten die symbolischen Thiergestalten mehrmals mit der menschlichen Gestalt zusammensetzen, so scheint diese gehörnte Figur allerdings den ersten Buddha mit seinem Symbol zu bezeichnen.

2) Wo Geschlecht und Farbe nicht angegeben sind, scheint es, daß die vorher angegebenen übertragen werden müssen.

Wischnu und der Wischna. Dasselbe Geschlecht, gelb, sein Symbol ein Rhinoceros.

12) Wasupudschya, Sohn des Wasupudschya und der Dschaya. Dasselbe Geschlecht, roth, sein Symbol der Büffel.

13) Wimala, Sohn des Kritawarman und der Syama; aus demselben Geschlecht, war gelb, sein Symbol der Eber.

14) Ananta, oder Anantadschit. Sohn des Sinhasena und der Suyasa. Sein Symbol der Sperber.

15) Dharma, Sohn des Bhanu und der Suwrata. Sein Symbol der Blitzstrahl.

16) Santi, Sohn des Wiswasena und der Atschira. Sein Symbol die Antelope.

17) Kunthu, Sohn des Sura und der Sri. Sein Symbol die Ziege.

18) Ara, Sohn des Sudarsana und der Dewi. Sein Symbol das Zeichen Nandawarta.

19) Malli, Sohn des Kumbha und der Prabhawali, aus demselben Geschlecht, blau, sein Symbol ein Krug.

20) Munisuwrata, Sohn des Sumitra = Padma; aus dem Geschlecht Hariwansa (Hari = Geschlecht). Er war schwarz von Farbe, sein Symbol die Schildkröte.

21) Nami, Sohn des Widschaya und der Wipra, aus dem Geschlecht Ikswaku, gelb, sein Symbol die Wasserlilie.

22) Nemi, oder Aristanemi, Sohn des Sumudradschaya und der Siva. Geschlecht Hariwansa, schwarz, sein Symbol die Schnecke [1]).

23) Parswa (Parswanatha) [2]), Sohn des Königs Aswasena und der Wama; aus dem Geschlecht Ikswaku; er war blau, und sein Symbol die Schlange.

---

1) Es verdient bemerkt zu werden, daß die beiden Buddhas aus dem Hari = Geschlecht schwarz sind, und die Symbole beider: Schildkröte und Schnecke auch Symbole des Wischnu sind, und dieser Gott selbst auch den Namen Hari führt.

2) Auch Paris = oder Parus = Nath; dieser Name wird, wie wir in der Folge sehen werden, auch auf den letzten Buddha, und bildlich auch auf das höchste Wesen selbst bezogen.

24) Mahawira, oder Wardhamana u. s. w. Sohn des Siddhartha und der Trisala; gelb und sein Symbol der Löwe.

Die verschiedenen Symbole, wodurch jeder einzelne Buddha bezeichnet und von den andern unterschieden wird, setzen die Abbildungen derselben voraus; wie aber die Bilder durch die Symbole bezeichnet werden, kann nur die Beobachtung lehren. Wenn Erskine behauptet: die Symbole wurden am Fußgestell der Bilder eingehauen [1]), so ist dies höchst einseitig, denn wenn auch Symbole auf diese Weise angebracht sich finden, so liegt darin kein Beweis, daß sie sich überall so finden müssen, und die Folge unsrer Untersuchung wird zeigen, auf welche verschiedene und mannigfache Weise sie in der That angebracht sind. Bei den Symbolen selbst fällt in die Augen, wie leicht mehrere dieser Buddhas mit den Göttern der Hindus, welche dieselben Symbole haben, verwechselt werden können. So bezeichnen Stier und Schlange auch den Siva, Schildkröte und Schnecke auch den Wischnu, eben so der Lotus und der Affe; der Blitzstrahl den Indra, das Seeungeheuer den Waruna u. s. w. Nur wenige Symbole sind den Hindugöttern ausschließlich eigen, z. B. der Schwan dem Brahma, der Garuda (mit Menschenkopfe) dem Wischnu; das Tigerfell dem Siva u. s. w. Daß ferner in den Tempeln der Buddhisten überhaupt, und der Dschain-Buddhisten insbesondere, Abbildungen des Lingam, der Trimurti und des Kampfs der Durga (wir gebrauchen die Hindunamen dieser symbolischen Wesen, da uns die Namen derselben bei den Buddhisten unbekannt sind), gefunden werden, wird sich bald zeigen.

Schreiten wir nun zu einer Erklärung der Bildwerke in jenen Felsentempeln, so zieht Elore zuerst unsere Aufmerksamkeit auf sich. Die erste umständlichere, und mit Abbildungen begleitete Nachricht von diesen wundervollen Alterthümern, verdanken wir Malet [2]); doch läßt seine Beschreibung noch

1) Transact. of the L. S. of Bombay. Vol. III. p. 516.
2) As. Res. Vol. VI. p. 389. etc.

unendlich viel zu wünschen übrig. Von den beigefügten Zeichnungen, welche ein Hindu verfertigte, sagt der Verfasser selbst, daß sie voller Fehler und Irrthümer sind, die zum Theil sich leicht entdecken lassen; auch scheinen die Figuren durch den Kupferstecher sehr verschönert zu sein. Zu bedauern ist dennoch, daß nicht mehrere Abbildungen mitgetheilt werden, da die vorhandenen mit allen ihren Fehlern doch zu manchen Aufschlüssen führen. Die Zahl der beschriebenen Haupttempel ist sechzehn, ohne die zahlreichen kleinen Capellen, welche sie umgeben. Nach den Brahmanen, welche den Verfasser herum führten, gehören alle Bildwerke in denselben der Hindumythologie an, und obgleich Malet kein Vertrauen in dieselben setzt, führt er doch ihre Sagen überall an, ohne auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit derselben einen Blick zu werfen. Weit schätzbarer ist die Beschreibung dieser Tempel von W. H. Sykes [1]). Er bemerkt zuerst, daß die Namen dieser Tempel durchaus neu sind, und von den Brahmanen herrühren, die sich eine Reihe Erzählungen gebildet haben, welche sie zur Erklärung der Bildwerke den Besuchenden vortragen. Er beschreibt dann die Hügelreihe in welcher die Tempel sich finden; sie bildet einen Halbkreis, die hohle Seite gegen West gewendet, und hier liegen die Eingänge der Tempel. Er beginnt seine Beschreibung mit der Nordspitze des Bergs; hier findet sich im Freien ein Riesenbild des Buddha, aus dem Fels gehauen, der hier aus schwarzem Basalt besteht. Der Gott sitzt, wie gewöhnlich mit untergeschlagenen Beinen, auf einem Throne, der von Elephanten- und Tigerköpfen getragen wird. Vor dem Throne ragt etwas, wie ein halbes Rad hervor; unmittelbar darüber ist eine astronomische Tafel eingegraben, durch welche das Bild mit den Bewegungen der Himmelskörper in Verbindung gebracht scheint; was der Verfasser auch bei andern Buddhabildern bemerkte. Es ist zu bedauern daß diese Tafel nicht näher beschrieben ist, doch machen wir auf den Umstand aufmerksam, daß die heiligen Bü-

1) Transactions of the Lit. Soc. of Bombay. Vol. III. p. 265.

cher der Dschainas, wie schon oben bemerkt wurde, vorzüglich astronomischen und astrologischen Inhalts sind. Das Bild ist zehn Fuß hoch und völlig nackt, die Arme hangen wie gewöhnlich in den Schooß herab, das Haar ist gekräuselt, über dem Kopfe bilden sieben Schlangenhäupter einen Schirm, und die Windungen der Schlange bilden das Kissen, woran der Gott sich lehnt. Sechs Figuren in anbetender Stellung sind um ihn; eine steht, die andern sitzen; eine hat einen Bart, alle tragen Ohrringe, Halsbänder, Armbänder und Ringe um die Knöchel. Die Tempelhöhlen werden nun einzeln beschrieben, und theils als buddhistische, theils als brahmanische, theils als gemischte Tempel bestimmt. Der Aufsatz wird von dreizehn Abbildungen begleitet, welche für die Erklärung dieser Denkmäler höchst wichtig sind.

Erskine, dessen Aufsatz wir schon anführten, zählt neunzehn Haupttempel, und theilt sie so ein (indem er von Norden anfängt): 1) Adnath-Sabha [1]). 2) Dschaggernath-Sabha. 3) Parisram-Sabha. 4) Indra-Sabha. 5) Eine Reihe von Tempelhöhlen, von welchen einige als buddhistisch zu erkennen, aber alle fast ganz mit Erde angefüllt sind. 6) Ein großer, schön gearbeiteter Tempel, über Indra-Sabha, aber fast ganz mit Erde angefüllt. Alle diese bis jetzt angeführten Tempel sind buddhistisch; weiter nach Süden hin folgen nun die brahmanischen Tempel, diese sind: 7) Dumar-lena (Leyna). 8) Dschaa-wasi, zwei Tempel. 9) Kumur-wara. 10) Telikeghan (die Oelmühle). 11) Nilkant (Siwa). 12) Rameswer, 13) Kailas. 14) Das-Awatar (die zehn Avatars). 15) Rakh-Rawan (Ravanas Asche). So weit reichen die Brahmanentempel, dann folgen wieder Buddhatempel, nämlich: 16) Tin-lok, oder Tin-tala (die drei Welten, oder die drei Stockwerke). 17) Do-tala (die zwei Stockwerke). 18) Wiswakarma. 19) Dehrehwara [2]). Der Verf. zählt also mehr

1) Das Sanskritwort Sabah, heißt Versammlung, bezeichnet aber auch den Ort der Versammlung, d. i. den Tempel. Die Engländer schreiben gewöhnlich Sabha oder Subha.

2) Transactions of the L. S. of B. Vol. III. p. 536.

buddhistische als brahmanische Tempel, wobei er noch unterläßt die gemischten Tempel besonders aufzuführen, was die Zahl der Brahmanentempel noch verringert haben würde, da nach seinem Eingeständniß selbst in dem Kailastempel Buddhabilder, oder diesen sehr ähnliche, vorkommen [1]). In Bezug auf Abbildungen bezieht er sich auf die Zeichnungen von Sykes.

Wir müssen hier auch des schönen Werks von Langlès: Alte und neue Denkmäler Indiens [2]) erwähnen. Ein englischer Künstler, M. Wales, der einige Zeichnungen des Hindu, welche Malet der asiatischen Gesellschaft übersandte, in Kupfer stach, ging endlich selbst nach Elore, nahm denselben Hindukünstler mit, und brachte nun eine Reihe Zeichnungen mit zurück, von welchen Langlès sagt: „man findet darin die „scrupuleuse" asiatische Treue, mit der umfassenden, wissenschaftlichen Manier großer europäischer Künstler vereinigt" [3]). Nach Wales Tode, welcher in den Jahren 1792 und 1793 vier und zwanzig Blätter ausführte, kaufte Malet dieselben, und überschickte sie den Daniell's, welche sie in ihrem malerischen Werk über Indien wiedergaben, aus dem sie Langlès in herrlichen Stichen wiederholt. Diese vier und zwanzig Blätter stellen aber nur Ansichten der Eingänge und des Innern jener Tempel dar, und enthalten, so schön sie auch sind, wenig für unsern Zweck Benutzbares; vier Zeichnungen von Bildwerken sind, wie in der Folge gezeigt werden wird, nach eben den fehlerhaften Zeichnungen welche Malet liefert, beigefügt, nur nicht

---

1) Transactions of the L. S. of B. Vol. III. p. 525.

2) Monuments anciens et modernes de l'Hindoustan, decrits sous le double rapport archéologique et pittoresque, et précédés d'une notice géographique, d'une notice historique et d'un discours sur la Religion, la Législation et des Moeurs des Hindous. Par L. Langlès. Ouvrage orné de cent quarante-quatre planches et trois chartes géographiques, dressées par M. Barbier-Dubocage. Tom. I. et II. à Paris, de l'imprimerie de P. Didot l'ainé. MDCCCXXI.

3) Daselbst, Tom. II. p. 73.

so verschönert; schätzbar sind die nach Manley mitgetheilten Grundrisse der mehresten Tempel [1]). Dies sind die Quellen welche wir bei der Erklärung der Bildwerke jener Felsentempel zu Elore benutzen können.

Die zweite Tempelgruppe welche unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist die auf den Inseln Salsette und Elephanta. Das erstgenannte Eiland enthält die mehresten, doch leider! noch wenig bekannten Höhlen. Was wir Genaueres davon wissen, verdanken wir dem Engländer Henry Salt, früher in Bombay, nachher Generalconsul in Aegypten. Er besuchte Salsette selbst, giebt eine ziemlich genaue Beschreibung der Höhlentempel, und liefert zugleich einige wichtige Abbildungen [2]). Langlès wiederholt die Zeichnungen Salts [3]), fügt jedoch eine Abbildung des Eingangs der Höhle zu Kenneri von Madam Graham hinzu [4]) welche merkwürdig ist; ferner eine einzelne Säule nach Forbes [5]) die wir gleichfalls benutzen müssen. Den großen Tempel auf Elephanta kennen wir genauer; die erste mit Zeichnungen begleitete Beschreibung desselben verdanken wir Niebuhr [6]). Zu bedauern ist daß er bei seinen Zeichnungen nicht genauer verfuhr, wie bald sichtbar werden wird. Nach Niebuhr beschrieb Goldingham diesen, mit einer, im Stich verdorbenen Zeichnung [7]). Seine Beschreibung ist umständlich und führt durch die Vergleichung mit Niebuhr zu manchen Bemerkungen. Eine spätere Beschreibung, und zwar mit besonderer Bezugnahme auf Niebuhr, liefert Erskine [8]), und begleitet sie mit trefflichen Abbildungen, welche Niebuhrs Zeichnun-

1) Monuments anc. et mod. Tom. II. p. 65—145.

2) Transactions of the L. S. of Bombay. Vol. I. p. 41 etc.

3) Monuments anciens et modernes etc. Tom. II. p. 171 etc.

4) Daselbst, Tom. II. p. 193. Pl. 79.

5) Daselbst, Tom. II. p. 151. Pl. 70.

6) Niebuhrs Reisebeschreibung. B. II. S. 32 u. f. w.

7) As. Res. Vol. IV. p. 409 etc.

8) Transactions of the L. S. of Bomb. Vol. I. p. 198 etc.

gen berichtigen. Langlès wiederholt Erskines Abbildungen [1]), und fügt noch eine schöne Ansicht des Innern nach Forbes hinzu [2]).

Die dritte Tempelgruppe finden wir in den Ruinen von Mahabalipur, oder der Stadt des großen Bali. Die erste Beschreibung davon gab Chambers [3]), doch ist sie aus dem Gedächtniß niedergeschrieben und ohne Abbildungen. Eine andere Beschreibung gab der Holländer Haafner [4]), aber oberflächlich und wenig zu gebrauchen. Wichtiger, und umständlicher ist die Beschreibung welche Goldingham, jedoch ohne Kupfer lieferte [5]); dieser Mangel wird einigermaßen dadurch ersetzt, daß der Verf. sich bei einigen Figuren auf andere bezieht, welche wir in Abbildungen besitzen. Langlès giebt hier zwei schöne Blätter nach Daniell [6]), die, obwohl nur allgemeine Ansichten, doch manches zu unserem Zweck dienliche darbieten. Was über einzelne Höhlentempel, oder aufgebaute Pagoden in Lord Valentins Reisen, in den asiatischen Untersuchungen, oder den Verhandlungen der Gesellschaft zu Bombay, oder von Langlès aus andern Werken ausgehoben wurde, werden wir da anführen, wo wir Gebrauch davon machen.

Da das Vorhandensein der Buddhabilder und der Spuren seines Dienstes in vielen dieser Tempel unbedingt zugestanden wird, so braucht dies nicht erst erwiesen zu werden. Eine andere Frage ist aber, ob es überhaupt in diesem Länderstrich Tempel giebt, in welchen solche Bilder und Spuren *nicht* gefunden werden? Freilich nimmt Erskine dergleichen an, wenn er von reinen Brahmanentempeln spricht, macht aber keinen derselben besonders namhaft, und seine Behaup-

---

1) Monuments anc. et modernes. Tom. II. p. 147 etc.

2) Daselbst, Tom. II. p. 152. Pl. 72.

3) As. Res. Vol. I. p. 145 etc.

4) Haafners Landreise längs der Küste von Orixa; übersetzt von Ehrmann. Th. 2. S. 316 u. f. w.

5) As. Res. Vol. V. p. 69 etc.

6) Monuments anc. et mod. Tom. II. Pl. 23. 24. p. 47 etc.

tung wird verdächtig, da dergleichen Bilder sich selbst in dem Kailastempel zu Elore und dem großen Tempel auf Elephanta finden, ob er sie gleich unbedingt dem Siva gewidmet glaubt. Hätten wir eine so genaue Beschreibung aller jener Tempel um diese Frage beantworten zu können, so wäre dies von Wichtigkeit, da in der Folge aus unserer Untersuchung hervorgehen wird, daß in ächten Brahmanentempeln Buddhabilder schwerlich zu finden sein dürften.

Zuerst muß nun untersucht werden, ob die Bildwerke, auf welchen Figuren mit mehreren Köpfen, Armen, oder Thiergliedern vorkommen, wirklich alle der Hindumythologie angehören, oder ob sie nicht zum Theil richtiger aus der Buddhamythologie zu erklären sind? Wir machen den Anfang mit einem höchst merkwürdigen Bildwerk, das in vielen dieser Tempel vorkommt, und von dem wir drei verschiedene Abbildungen besitzen. Die vorzüglichste liefert Sykes aus dem Tempel Rawan-Kih (wahrscheinlich Erskine's Rakh-Rawan) zu Elore [1]). Die zweite Abbildung von einem Hindu mit Namen Gongarama angefertigt, liefert Malet [2]), und eine weniger verschönerte Copie giebt Langlès [3]). Malet und Sykes versichern, daß dies Bildwerk in den Tempeln zu Elore oft wiederholt wird, namentlich in Das-Avatar [4]). Dumar-Leyna [5]), Rameswur [6]), u. s. w. Die dritte Abbildung liefert Salt, aus den Tempelhöhlen zu Dschogeysis auf Salsette [7]). Dieses Bildwerk, obwohl denselben Gegenstand darstellend, weicht in manchen Stücken ab,

---

1) Transactions of the L. S. of B. Vol. III. p. 296. Pl. XI. Fig. 2. (Wir geben davon eine Copie unter Nr. I.)

2) As. Res. Vol. VI. zu p. 396.

3) Monuments anc. et mod. Tom. II. p. 83. Pl. 46.

4) Transactions of the L. S. of Bombay. Vol. III. p. 293.

5) Daselbst, Vol. III. p. 272.

6) Daselbst, Vol. III. p. 272.

7) Daselbst, Vol. I. p. 43. Pl. IV. Fig. 1. (Siehe Nr. II. unserer Abbildungen.)

was gleichfalls berücksichtigt werden muß. Die öftere Wiederholung dieser Darstellung in so verschiedenen Tempeln und Gegenden beweiset: daß der Gegenstand derselben in der Mythologie der Religionspartei der diese Tempel angehörten, als sehr wichtig betrachtet wurde. Die Hauptgegenstände der Darstellung sind folgende:

In der Mitte des Bildwerks sieht man ein, aus großen Werkstücken gebautes Gewölbe, dem Gipfel eines Bergs nicht unähnlich. Oben darauf sitzt ein Gott, mit einer hohen geschmückten Mütze, etwas herabhangenden Ohren und Ohrringen, wie man den Buddha gewöhnlich gebildet sieht; er hat vier Arme, um jeden zwei Armbänder, trägt über der linken Schulter das Opferband, einen Gürtel um den Leib, und Ringe um die Fußknöchel. Das linke Bein zieht sich morgenländisch in die Höhe, das rechte hängt nachlässig herab; auf die Stirn hängt von der Mütze ein Juwel, von einem reichen Halsbande dergleichen auf die Brust herab, Unterleib und Schenkel, bis auf die Füße, sind mit anschließenden Beinkleidern bedeckt. Gestalt und Stellung des Gottes sind auf dem Bilde von Sykes eben so; doch ist die Mütze höher und geschmückter, Ohren und Ohrringe größer, die obern Armbänder bestehn aus einer Schlange, aber das Juwel auf der Stirn, Halsband, Beinkleid und Fußringe fehlen; an dem Schmuck der Mütze ist eine kleine Mondsichel nicht zu übersehen.

Auf dem linken, in die Höhe gezogenen Knie des Gottes, sitzt seine, von Gestalt kleinere Gattin. Sie hat nur zwei Arme und trägt eine geschmückte Mütze; auf Malets Bilde hängt auf die Stirn ein Juwel herab, welches auf Sykes Zeichnung fehlt; doch ist hier die Mütze höher, geschmückter, und durch die Mondsichel ausgezeichnet. Die Ohrringe sind bei Malet kleiner, bei Sykes größer, dort trägt sie ein geschmücktes Halsband, hier keins; dort zwei Armringe, hier einen; dort Fußringe, hier keine; auf beiden ist sie, den Güttel abgerechnet, völlig nackt. Mit dem rechten Arm umfaßt sie den Gott, die Hand wird unter seinem rechten Arm sichtbar (auf Malets Bilde fehlt sie, was wohl zu den Zeichnenfehlern gehört); die linke legt sie nach dem ersten

auf, nach dem zweiten unter die Brust, als ob sie eben eine Versicherung ausgesprochen habe. Die Stellung der vier Arme des Gottes ist auf beiden Abbildungen gleich. Die hintere rechte Hand stützt sich auf den rechten Schenkel; die vordere rechte berührt kosend die Brust der Göttin; mit dem vordern linken Arm, dessen Hand auf der linken Schulter der Gattin sichtbar wird, drückt er sie an sich, der linke hintere Arm ist ausgestreckt, und die nach vorn geöffnete Hand [1]) scheint anzudeuten, daß er eben der Gattin antwortet. Hinter und zur Seite dieser beiden Hauptfiguren, stehen vier andere, kleinere, von welchen eine weiblich zu sein scheint; bei Malet sind alle durch den Fliegenwedel als dienende bezeichnet, bei Sykes trägt nur die weibliche Gestalt dies Zeichen; bei ersterm tragen die drei männlichen Figuren den Opfergurt; bei letzterm nur eine, die sich auch durch Größe und Schmuck von den übrigen unterscheidet.

Unter dem Gewölbe sitzt eine große Gestalt, mit fünf Köpfen [2]); nach Malet mit eben solchen Mützen geschmückt, wie

1) Diese Hand hat auf der Abbildung des Hindu Gongarama, welche Malet und Langlès liefern, zu einem Zeichnenfehler Veranlassung gegeben. Hinter demselben steht nämlich eine kleinere Figur, welche weiblich scheint und durch den Fliegenwedel den sie trägt als dienend bezeichnet wird. Auf Sykes Bilde steht sie so, daß ihre rechte Brust zwischen dem Daumen und dem Zeigefinger der Hand des Gottes sichtbar wird, und man annehmen könnte: er fasse diese Brust, wenn die Hand nicht sichtbar nach vorn geöffnet wäre, und die kleine Figur weiter hinten stände. Auf Malets Zeichnung steht diese Figur so, daß ihre linke Brust ganz von der Hand des Gottes bedeckt wird. Der Künstler führte aber die rechte Hand derselben, mit welcher sie den Fliegelwedel hält, wie der Oberarm deutlich zeigt, hinter dem starken Arme des Gottes gleichfalls gegen diese Brust. Der Hinduzeichner bemerkte dies nicht, und bildete die Hand des Gottes so, daß sie wirklich die Brust der Dienerin faßt. Die Hand erscheint dadurch nicht allein völlig verdreht, sondern hält nun auch den Fliegenwedel mit der Brust; dagegen die rechte Hand der Dienerin in welcher sie bei Sykes den Fliegelwedel trägt, ganz fehlt. Der Fehler ist zu augenfällig um nicht als solcher erkannt zu werden. Bei Sykes hat zwar die Hand des Gottes dieselbe Stellung in Bezug auf die Brust der Dienerin, doch ist sie sichtbar nach vorn geöffnet.

2) In einer Darstellung dieses Gegenstandes, in dem Tempel Ra-

die obern Figuren, bei Sykes aber haben diese Mützen eine kegelförmige, spitzzulaufende Gestalt. Die Figur hat auf den Bildwerken zu Elore zehn Arme, und macht sichtbar eine Anstrengung das Gewölbe in die Höhe zu heben, indem sie niederkauert und sich aufzurichten strebt. Oben am Gewölbe sitzen bei Sykes an jeder Seite, bei Malet nur an einer, zwei kleine Figuren, welche offenbar bestimmt sind, die Bewegungen des Fünfhauptigen zu bewachen. In der ersten Darstellung sind es menschliche Gestalten, mit ganz perückenähnlichem Haar, in der letztern sind es zwei Affen.

Salts Zeichnung weicht bedeutend von den vorigen ab. Das Gewölbe scheint hier auf großen Pfeilern zu ruhen; oben, gerade über den fünf Häuptern des Untern, liegt ein großer, länglicht viereckter Stein, und auf diesem sitzt der vierarmige Gott, hat das rechte Bein in die Höhe gezogen, das linke ruhet mit dem Fuß auf dem Boden. Neben dem Steine sitzt die Göttin, und lehnt sich mit dem rechten Arm auf das linke Knie des Gottes; unterhalb des Gürtels ist sie bekleidet. Die vier hinter dem Hauptpaare stehenden, dienenden Götter sind verschwunden; statt deren kommen andere, anbetende Gestalten hinter dem Gewölbe herauf; sie sind zum Theil sehr beschädigt und nicht zu erkennen, doch scheint rechter Hand eine größere Gestalt von dem Gewölbe herabzusteigen; weiterhin sitzt auf einem besondern Sitz Ganesa in seiner gewöhnlichen Stellung. Unten am Fuß des Gewölbes stehen drei große Figuren, von denen sich eine auf einen kurzen Stab lehnt; vor ihnen sieht man kleine, mißgestaltete Figuren, bewaffnet und im Begriff den Fünfhauptigen anzugreifen. Dieser hat hier vierzehn Arme. Der Tragpfeiler des Gewölbes rechter Hand ist zum Theil schon weggebrochen, und er ist mit der äußersten Anstren-

---

meswur (Transact. Vol. III. p. 278) hat diese Gestalt zahlreiche Arme und zehn Häupter, in deren Mitte ein Eselskopf emporragt. Viele Arme und viele Köpfe sind in diesen Bildwerken überall Sinnbilder von vielen und großen Kräften; der Eselskopf ist Sinnbild der Dummheit; wir werden in der Folge sehen was es gerade hier bedeuten soll.

gung beschäftigt noch weiter einzureißen. Eine kleine Gestalt mit einem Affenkopf sucht was von dem Pfeiler noch vorhanden ist festzuhalten; ein andere mit dem Kopf eines Ungeheuers und einem dicken Bauch, welcher vorn die Gestalt eines Menschengesichts hat, legt eben ihren Speer gegen den Fünfhauptigen an u. s. w. Offenbar wird hier ein andrer Moment desselben Gegenstandes dargestellt, welcher auf den beiden vorigen erscheint. Dort scheint der Untere einen Angriff auf das Gewölbe und die, welche sich darauf befinden, vorzubereiten; hier führt er ihn aus; daher sind die Wächter verschwunden und ein Heer rückt an, sein Unternehmen zu vereiteln.

Was kann diese Darstellung bedeuten? Wer sind die handelnden Personen? Die Meinungen sind hier getheilt. Malet, Sykes, Erskine und andre erkennen mit den erklärenden Brahmanen in dem obern Paare Siva und Parvati, und in dem Fünfhauptigen den Riesenkönig Rawana. Salt weicht hier ab, wahrscheinlich weil auf diesen Bildwerken sich durchaus keins der Symbole findet, welche sonst Siva und Parvati immer bezeichnen. Er hält das obere Götterpaar für Rama und Sita, den untern für Rawana, welcher gezwungen wird ihren Thron zu unterstützen [1]). Sehen wir zuerst die Gründe an, auf welche die erste Auslegung sich stützt. Eine Reihe von Bildwerken in den Tempeln zu Elephanta, Salsette, Elore u. s. w. wissen die Brahmanen welche die Fremden herumführen, und ihre Nachbeter nicht anders zu erklären als durch eine Reihe von Begebenheiten, welche zwischen Siva, Parvati und Rawana vorgefallen sein sollen. Erskine findet die Darstellung auch in Elephanta ;doch reicher, indem Wischnu auf dem Garuda und Ganesa zugegen sind, auch, was zur Unterstützung der Erklärung angeführt wird, neben Parvati ihr Tiger erscheint. Von diesem Tiger nachher. Erskine setzt dann als Erklärung hinzu: „dies Bildwerk scheint eine Begebenheit aus der Geschichte des Rawana darzustellen, welche im Ramayana des Walmiki erzählt

1) Transaction of the L. S. of B. Vol. I. p. 43.

wird. Rawana versuchte einst den Silberberg Kailas (Sivas Himmel) aufzuheben und nach Lanka zu versetzen; schon bewegte er ihn, da merkt' es Parvati und rief Siva zu: es bewegt jemand den Berg, er wird umfallen! Da drückte Siva den Berg mit einer seiner Zehen nieder, daß er Rawanas Kopf umschloß. Zehntausend Jahre hatte Rawana in dieser Stellung zugebracht, da lehrte ihn Palustya, sein Großvater und Enkel Brahmas den Siva anbeten und religiöse Büßungen vollbringen und er blieb nun ein Verehrer des Siva" [1]). Diese Erzählung wird noch weiter ausgeführt. In einer Nische des Kailastempels zu Elore, sieht man den Lingam; um die Nische her befinden sich neun Köpfe mit hohen Mützen, unter derselben sitzt eine Gestalt, welche eben solche Mütze trägt; in der rechten Hand hält sie ein Schwert welches sie über der linken Schulter an ihren Hals legt. Sykes erklärt dies Bildwerk durch eine Erzählung welche in dem Buche Siw Kawtsch stehen soll. Der Lingam stellt Siva vor; der Untere ist Rawana welcher Buße thut. Neun Köpfe hat er sich schon abgeschnitten und dem Siva geopfert und ist eben im Begriff auch den letzten sich abzuschneiden. Erstaunt über diese Buße, erscheint ihm Siva und verspricht ihm alles zu gewähren warum er bitten würde. Der schlaue Riese fodert nun Unsterblichkeit, allgemeine Herrschaft, den Lingam und Parvati. Siva, durch sein Wort gebunden, muß ihm alles gewähren, wendet sich aber um Hülfe an Wischnu, welcher die Gestalt eines Brahmans annimmt, und den Rawana durch List wieder um seine Geschenke bringt [2]). Es finden in diesem Tempel sich noch viele andere Bildwerke, welche aus der Geschichte des Rawana erklärt werden, z. B. die drei großen Götter der Hindus, Brahma, Wischnu und Siva werden als Gefangene und in Ketten dargestellt, und der Sieger, der sie in diesen Zustand versetzt hat, soll wieder Rawana sein [3]). Wenige Bemerkungen werden hinrei-

1) Transaction of the L S of B. Vol. I. p. 229.
2) Daselbst, Vol. III. p. 285.
3) Daselbst, Vol. III. p. 288.

chen diese Erzählungen als unhaltbare Sagen der jüngern, unwissenden Brahmanen zu zeigen.

Die erste Erklärung bezog sich auf eine Begebenheit in der Geschichte des Rawana, welche der Ramayana erzählen soll. Freilich enthält dies Gedicht die Geschichte des Rawana, aber so weit wir es kennen, gerade diese Begebenheit nicht; und doch müßte sie wohl da eingewebt sein, wo die Erzählung auf Rawana, seine Macht und seine Bedrückung übergeht, und von den Göttern die Avatar des Wischnu beschlossen wird, um ihn zu vernichten. Rawana wendet bei seiner Buße sich allein an Brahma, dieser gewährt ihm die Bitte: von keinem Gott oder höhern Wesen getödtet werden zu können; da der stolze Riese aber aus Verachtung des Menschen, diesen nicht mit in seine Bitte einschloß, so entscheidet nun Brahma: daß er durch einen Menschen (Rama) fallen soll [1]). Auch in den uns noch unbekannten Theilen des Gedichts scheint nichts enthalten zu sein was jener Erzählung entspricht, weil sonst das ausführliche Inhaltsverzeichniß dessen gedacht haben würde. Lassen wir es aber ganz dahin gestellt sein, ob irgend ein andres Gedicht, welches Ramayana heißt, eine ähnliche Begebenheit erzählt oder nicht; so viel liegt vor Augen: daß die Bildwerke durch diese Erzählung gar nicht erklärt werden. Dort ist von einem Gefangenen die Rede, welcher zehntausend Jahre liegen muß, dann belehrt durch Buße und Gebet seine Befreiung erhält; hier sträubt sich der Untere, sucht das Gewölbe des Bergs einzureißen, und wird durch ein Heer das gegen ihn anrückt, in seinem Unternehmen gehemmt. Salts Erklärung reicht nicht weiter. Im Ramayana wird Rawana durch Rama im Kampfe getödtet; er setzt den Bruder desselben auf seinen Thron in Lanka, und kehrt nach Ayodhya zurück. Wie paßt jene Abbildung in den Zusammenhang dieser Geschichte? Wie kann der getödtete Rawana gezwungen werden, Ramas Thron zu unterstützen? Und statt ihn zu stützen bemüht der Untere auf den Bildwerken sich ja, ihn zu stürzen!

1) Ramayuna. Vol. I. p. 183.

Die zweite Erzählung von dem Kopfabschneiden als Buße, steht mit dem Ramayana im geraden Widerspruch, wo Rawana seine zehn Köpfe bis an seinen Tod behält. Die Geschenke des Siva und die Dazwischenkunft des Wischnu, sind aus ganz andern, bekannten Mythen zusammengesetzt; nicht Rawana, sondern Bali wird von Wischnu als Brahman überlistet, und Sivas Verlegenheit bei den Ansprüchen eines andern Rakschasa auf Parvati und Wischnus Hülfe, werden wir in der Folge kennen lernen. Die letzte Erklärung, welche die gefesselten Götter zu Gefangenen des Rawana macht, steht mit dem gesammten Mythus und den Religionsbegriffen der Hindus in so großem Widerspruch, daß nur unwissende Brahmanen dergleichen erfinden konnten, um zu erklären was sie nicht verstanden. Richtig sagt Sykes von diesen Leuten: „Sie haben eine Reihe von Sagen, welche sie jedem Fremden mit sinnloser Geschwätzigkeit wiederholen; fodert man aber Gründe für ihre Angaben, und fragt sie ernst und bestimmt, so gestehen sie: daß nur Gewohnheit sie entschuldigt diese Geschichten zu erzählen, und daß ihre eigne Meinung nicht selten davon verschieden ist" [1]).

Ist es nun schwierig diese Bildwerke aus der Mythologie der Hindus genügend zu erklären, so steht uns ein anderer Weg offen, dies Ziel zu erreichen, nämlich durch Anwendung der Mythologie der Buddhisten, und ungesucht tritt uns hier eine genügendere Erklärung entgegen. Das Bildwerk stellt eine, allen Buddhisten bekannte, höchstwichtige Begebenheit aus der Geschichte des Buddha dar. Joinville erzählt in seinem Aufsatz über die Religion und Sitten der Einwohner von Ceilon folgende Mythe: Sakreia (Buddha) wohnt auf dem Meru, von wo aus er den Menschen Gutes erzeigt; um ihn sind die vier Schutzgötter der Erde (die Buddhisten theilen die Erde in vier Inseln), welche beständig Wache halten und jeder mit einem Heere verschiedenartiger Nats bereit sind ihn zu vertheidigen; denn unter dem Steine, auf welchem

1) Transactions of the L. S. of B. Vol. III. p. 266.

Sakreia sitzt, ist ein böser Dämon mit Namen Assurè eingesperrt, welcher auf einen Augenblick lauert, wo die Posten nicht gehörig besetzt sind, um den Sakreia anzugreifen; aber die vier Schutzgötter wissen es sogleich, und Assurè wird in seinen Kerker zurückgeworfen [1]). Daß die Bildwerke dieser Mythe völlig entsprechen, sieht man sogleich; aber die Mythe selbst ist noch unverständlich. Wer ist der Assurè? Wie kommt er unter den Stein auf welchem Buddha sitzt, und warum will er ihn angreifen? Mahony theilt in seiner Nachricht von Ceilon und der Lehre des Buddha diese Mythe gleichfalls mit [2]), aber nicht verständlicher. Vollständigen Aufschluß giebt der Pater Giuseppe in seiner Darstellung der Buddhalehre unter den Maramas in Buchanans Abhandlung über die Religion und Literatur dieses Volks. Als Buddha nach seinem Tode mit seinen Begleitern diese Erde verließ, um seinen Wohnsitz in der Welt Tawateinza, d. i. auf dem Gipfel des Mienmo, oder Meru zu nehmen, kamen ihm die alten Bewohner mit Blumenkränzen entgegen, und empfingen ihn mit Freuden. Er aber sann darauf sie von dem Meru zu vertreiben und es gelang ihm durch Betrug. Er stellte sich, als tränke er mit den Seinigen Wein; das Getränk war aber kein Wein. Die argwohnlosen ältern Bewohner tranken nun wirklichen Wein, und wurden davon so berauscht, daß sie von ihren Sinnen nicht wußten. In diesem Zustande wurden sie von den Anhängern des Buddha ergriffen und von dem Meru geworfen. Die Zeit der Belohnung ihrer guten Werke war aber noch nicht verflossen, und so bildete sich für sie eine neue Welt unter dem Meru, denn dieser ruht auf drei gewaltigen Säulen von Karfunkel. Diese minder schöne Welt heißt nun die Assurawelt, und die vom Meru vertriebenen Nats die Assuras. Buddha war mit diesem Erfolge seines Betrugs noch nicht zufrieden; der Assurakönig hatte eine schöne Tochter, welche er ihrem Vater raubte. Nun brach

1) As. Res. Vol. VII. p. 413.

2) Daselbst, Vol. VII. p. 37.

immerwährender Haß und ein Krieg zwischen ihnen aus, der anfänglich unglücklich für Buddha war, in welchem er zuletzt aber siegte, den Assurakönig zurücktrieb und zwang unter dem Meru zu bleiben [1]).

Jetzt ist die Darstellung uns verständlich, sie gehört einer Begebenheit an, welche sowohl den östlichen als westlichen Buddhisten gemein ist, und ein wichtiges Verhältniß in der Regierung des Buddha bezeichnet; man darf sich daher nicht wundern, diese Darstellung so häufig wiederholt zu finden. Das Götterpaar auf dem Steingewölbe ist Buddha und die geraubte Assuratochter; die vier Personen hinter ihnen — auf Malets und Sykes Abbildungen — sind die vier Schutzgötter der Erde, welche für Buddhas Sicherheit wachen; daher sind Auflauerer am Rande des Meru aufgestellt, bei Sykes menschlich gestaltete Nats, bei Malet Nat-Affen. Diese finden wir öfter in Buddhatempeln als Auflaurer. Mackenzie fand in einem Tempel zu Villigaam auf Ceilon ein Gemälde, auf welchem Buddha dargestellt war, wie er im dichtesten Gebüsch mit einer Schönen eine heimliche Zusammenkunft hat; aber unter den Zweigen versteckt, belauscht ein schadenfroher Affe das zärtliche Paar [2]). Auf Salts Bilde macht der Assurakönig einen wirklichen Angriff, aber die Wächter haben ihre Pflicht gethan, und die Schutzgötter mit ihren Nats, welche schreckbare Gestalten angenommen haben, sind schon da um ihn zu bändigen. Stellt dies Bildwerk nun einen Gegenstand aus der Geschichte des Buddha dar, welcher der Hindumythe völlig fremd ist, so dringt sich die Frage auf: können Tempel, in welchen diese Darstellung sich findet, von Hindus herrühren? Gewiß eben so wenig als Tempel, in welchen die drei großen Götter als Gefangene eines Rakschasa und gefesselt erscheinen.

Gehen wir zu andern Bildwerken dieser Tempelhöhlen

---

1) As. Res. Vol. VII. p. 211.

2) Daselbst, Vol. VII. p. 436.

über, welche gleichfalls als der Mythologie der Hindus angehörend, betrachtet werden. Die bekannten Trimurtibilder, oder dreiköpfigen Büsten, oder Figuren mit drei Köpfen ziehen vorzüglich die Aufmerksamkeit auf sich. Zuerst beschrieb Niebuhr die große Trimurti (Trimurti heißt Dreikörper, Dreigestalt, ohne Rücksicht auf die Bedeutung) in dem Tempel zu Elephanta, und gab eine schöne Abbildung derselben; ihm folgte Goldingham, der sie gleichfalls beschrieb und abbildete, zuletzt Erskine, der sie in Bezug auf Niebuhr genauer beschrieb und abbildete; endlich beschrieb Sykes die Trimurti, wie sie in Elore sich findet, und gab eine sehr genaue Abbildung derselben. Diese Bilder — eins zu Elephanta und zwölf oder vierzehn zu Elore, bestehn in Büsten mit drei Köpfen und vier oder sechs Armen und Händen, welche verschiedene Symbole tragen. Wir kennen aber auch anders gestaltete Abbildungen dieses Gegenstandes. So giebt Langlès die kleine Zeichnung von einem Trimurtibilde aus der berühmten Tschoultry des Tremal Naïk zu Madhura [1]). Das Bild steht an einem, mit Zierrathen und Schmuck überladnen Pfeiler, und hat nicht allein drei Köpfe, sondern drei, bis zu den Hüften ausgebildete Körper, welche weiter herab aber zusammenschmelzen und auf einem Beine ruhen. Der mittelste Körper ist um die Hälfte größer als der ihm linker Hand zur Seite steht; der rechte ist wegen der Seitenstellung des Bildes nicht sichtbar. Zu bedauern ist, daß, wegen der Kleinheit der Abbildung, sich nicht mehr darüber sagen läßt, und aus der beigefügten Beschreibung nicht mehr hervorgeht, als daß das Bild wirklich drei Körper auf einem Beine vereinigt habe und eine Trimurti vorstelle. Noch liefert Moor in seinem Hindu-Pantheon die Abbildung einer Trimurti, welche aus Granit gearbeitet in der Sammlung des indischen Hauses in London befindlich ist [2]). Das Bild hat einen

1) Monuments. Tom. II. p. 8. Pl. 7.

2) Creuzer's Abbildungen zu seiner Symbolik. Tab. XXII. Fig. 1.

menschlichen Körper mit zwei Beinen, aber drei Köpfen; der Stein ist beschädigt und drei Arme sind nur noch sichtbar. Da wir von den Bildern zu Elephanta und Elore die genauesten Zeichnungen und Beschreibungen haben, werden wir uns vorzüglich auf diese beschränken.

Niebuhr und Goldingham halten die drei Köpfe der Büste männlich, und finden die drei großen Götter der Hindus, Brahma, Wischnu und Siva in denselben; und zwar in dem Charakter als Schöpfer, Erhalter und Zerstörer [1]). Erskine hält die Köpfe gleichfalls männlich, sieht in allen dreien aber nur eine Darstellung des Siva [2]); Sykes endlich hält nur zwei Köpfe männlich, und den Siva darstellend, den dritten weiblich, als Parvati [3]), eine Meinung, welcher in der Folge auch Erskine beitrat [4]). Der Kopf, welchen Sykes weiblich hält, wurde von den frühern Erklärern gleichfalls jugendlicher und schöner gefunden. In Elephanta ist dieser Kopf der linke, eben so in zehn oder zwölf Büsten zu Elore; in zweien ist er hier aber der rechte; diese Anordnung scheint willkürlich zu sein, denn die Richtung der Köpfe nach den Weltgegenden, welche Erskine annimmt [5]), fällt mit seiner Erklärung überhaupt weg; in dem Bilde nach Moor ist der alte Kopf, welcher in den mehresten Büsten der rechte ist, der mittlere. Diesen mittelsten Kopf beschreiben alle als männlicher und ernster, und so zeigen ihn auch die Abbildungen, so wie der dritte, der dem jugendlichen Kopf gegen über steht, die Züge des Alters, oder Zorn und Leidenschaft ausdrückt.

Alle angeführten Erklärungen ruhen auf der Voraussetzung: das Bildwerk gehört der Hindumythologie an, wel-

---

1) Niebuhrs Reise. B. II. S. 33.

2) Transactions of the L. S. of B. Vol. I. p. 214.

3) Daselbst, Vol. III. p. 274.

4) Daselbst, Vol. III. p. 524.

5) Daselbst, Vol. I. p. 215.

ches von keinem bezweifelt wird; uns aber von vorn herein zweifelhaft scheint, da es sich in Tempeln findet, welche, wie eben gezeigt worden, Bildwerke enthalten, die so augenscheinlich der Mythologie der Buddhisten angehören. Wir wollen prüfen! Die Meinung derer, welche in den drei Köpfen die drei großen Hindugötter finden, widerlegt Erskine sehr gut, und behauptet mit Grund: daß sich in der gesammten Mythologie der Hindus ein solches Wesen nicht finde, und die Europäer in Indien nie eine Trimurti — in dem angenommenen Sinne — gefunden haben würden, wenn sie nicht mit ihrer Idee der Dreieinigkeit dahin gekommen wären. Wir behaupten noch mehr, und werden es in der Folge darthun: die Hindus konnten in ihrer mythischen Zeit die Idee einer solchen Trimurti gar nicht auffassen, da in ihren drei Göttern, und den Verhältnissen derselben gegen einander, gar kein Grund dazu statt fand. Sie konnten dies vorgefundene Bild erst zu einer Zeit aufnehmen, da ihre Philosophie den drei Göttern die Persönlichkeit absprach, und sie als personificirte Eigenschaften eines Urwesens betrachtete, wo diese Darstellung ihnen dann als Sinnbild des gestaltlosen Urwesens galt. Sehen wir die Gründe genauer an, aus welchen Erskine in den drei Köpfen allein den Siva erkennt, so ruhen sie gleichfalls auf einer Voraussetzung, welche uns ganz irrig scheint. Der Dreikopf steht sichtbar mit dem Lingamdienst in Beziehung; nun wird angenommen: der Lingamdienst gehört ursprünglich den Brahmanen an, und der Lingam selbst ist Symbol des Siva, also, wird geschlossen, stellt jener Dreikopf auch den Siva dar. Indem Erskine den Siva in den drei Köpfen erkennt, fällt ihm doch auf: daß ihnen das charakteristische Zeichen des Siva, das dritte Auge vor der Stirn fehlt. Dies Stirnauge ist in der (spätern) Mythe, Symbol, ja selbst Organ von Sivas zerstörender Macht, und er glaubte, daß ohne dies dritte Auge seine Erklärung nicht Glauben finden würde. Er untersuchte also das Riesenbild zu Elephanta, und insbesondere den alten Kopf genauer, und sagt von diesem: „Er hat eine schöne, römische Nase, die Brauen sind geschwollen,

und ragen zwischen den Augen vor; dies betrachtete ich anfangs allein als eine Hervorragung zwischen und über den Augenliedern, welche wie Physiognomisten bemerken, Leidenschaft ausdrückt; nachdem ich aber durch Capitain Hall aufmerksam darauf gemacht wurde, und andere, ähnliche Hervorragungen an andern Figuren in dem Tempel damit verglich, blieb mir wenig Zweifel übrig, daß sie das dritte Auge des Siva repräsentire" [1]). In den Anmerkungen werden noch manche Gründe von Hall beigebracht, daß dies dritte Auge im Profil wohl so aussehen könne. Nach langer Betrachtung fand er auch, daß an diesem Kopf zwar der Mundwinkel, als zum Lachen in die Höhe gezogen ist, daß aber in diesem Winkel ein Hauzahn aus der obern Kinnlade über die untere Lippe herabreicht, welches dem Gesicht den entgegengesetzten Ausdruck giebt. Erskine sah diesen Zahn nun gleichfalls, und hat ihn auch auf seiner Abbildung bemerkt, und hier gewiß richtig gesehen, wie die Vergleichung mit den Bildern des Zerstörers, welche Raffles auf Java fand, hervorgeht.

In dem Bildwerke, von welchem Niebuhr unter Nr. 8. eine Abbildung giebt, und Erskine in der Hauptfigur, wie überall in diesem Tempel, den Siva findet, entdeckte er die Erhöhung zwischen den Augen gleichfalls, aber auch die beiden Darpals, oder Thürsteher bei diesem Bildwerk haben die Erhöhung, also wie Siva selbst, drei Augen; ja bei weiterem Nachsuchen fand dies Merkmal des dritten Auges sich bei mehreren Dienern des Gottes. Diese Entdeckung würde manchen Beobachter zweifelhaft gemacht haben, aber unser Verfasser findet keinen Anstoß darin. Im Siw-Dschita (einer Schrift die nicht zu den heiligen gehört), werden die Sivaverehrer in vier Classen getheilt, von denen eine dem Gott selbst ähnlich sein soll; ja es werden diesem die Worte in den Mund gelegt: „wer mich kennend, mir uneigen-

1) Transactions. Vol. I. p. 215.

nützig dient, wird meine Gestalt erhalten, und in meinem Reiche leben" [1]), und folglich, schließt der Verfasser, giebt es auch Sivadiener, mit drei Augen. Zwar gesteht er, daß dies dritte Auge, selbst an dem großen Bilde, in einiger Entfernung von niemandem hätte gesehen werden können; aber er nimmt an: die sämmtlichen Bildwerke wären anfänglich mit Wasserfarben bemalt, und also dies dritte Auge auf der, dasselbe repräsentirenden Erhöhung durch Farben deutlich dargestellt gewesen [2]). Indem der Verf. dies Stirnauge so reichlich, selbst an Sivas Verehrer und Diener vertheilt, übersieht er, daß in den großen Bildwerken wo der angebliche Siva in Riesengestalt dem Beschauer das volle Gesicht zuwendet, wie in Nr. 4. 5. 6. 7. bei Niebuhr, jene Hervorragung, und folglich auch das dritte Auge ganz fehlt. Der Verf. erwähnt in der Beschreibung nichts davon, und in den schönen Abbildungen, welche er von Nr. 4 und 5 liefert, ist nichts davon zu sehen. Es scheint wohl klar zu sein, daß man dies dritte Auge, oder etwas, das man als Repräsentanten desselben ansehen konnte, nur fand, weil man es finden wollte, und die Sache, indem man die Hypothese der Bemalung mit Wasserfarben hinzuthat, als entschieden betrachtete. Wie sehr Erskine durch die nun einmal gefaßte Meinung abgehalten wurde, weiter die Bildwerke selbst zu untersuchen, geht aus folgendem Beispiel hervor: Da nur an einem Haupte der großen Trimurti zu Elephanta das dritte Auge angedeutet war, beweist er, daß es auch nur an einem Kopfe nöthig sei, indem Siva, wenn er auch mit fünf Köpfen gebildet sei, doch nur an einem dies dritte Auge habe; welches ganz richtig scheint. In einem spätern Aufsatze kommt er auf die dreiköpfigen Bilder zurück, beruft sich dabei auf Sykes Beschreibung und sagt: „An allen diesen Büsten haben zwei Häupter das dritte Auge; das dritte (Haupt) scheint Parvati in Vereinigung mit ihrem Manne

1) Transactions. Vol. I. p. 229.

2) Daselbst, Vol. I. p. 248.

zu sein“ [1]). Nun sagt aber Sykes in seiner Beschreibung kein Wort von einem dritten Auge; er suchte das vollendetste Bild aus und zeichnete es mit besonderer Aufmerksamkeit, selbst auf die kleinsten Embleme und Verzierungen [2]), aber auch in der Zeichnung ist keine Spur von einem dritten Auge zu entdecken, wenn man nicht das Juwel auf der Stirn des mittlern Kopfes, das hier, wie an so unzähligen andern, männlichen und weiblichen Köpfen auf dieselbe Art vorkommt, dafür nehmen will; obgleich die beiden Nebenköpfe so gestellt sind, daß man in beiden Gesichtern beide Augen sieht, und das dritte also nothwendig erkennen müßte. Zwei-Köpfe aber sollen dem Siva gehören; Siva hat drei Augen, folglich — so scheint der Verf. zu schließen — haben die beiden Köpfe drei Augen. Es scheint überhaupt nicht daß das Vorhandensein, oder auch der Mangel dieses dritten Auges an diesen Bildern von entscheidender Bedeutung sei, da wir in diesen alten Tempeln wirklich Sivabilder finden, denen es mangelt; nur so viel scheint uns doch einleuchtend: daß, wenn es auf einigen Bildern sich hier fände, es auf den andern Hauptdarstellungen, in denen so sichtbar derselbe Gott erscheint, nicht fehlen dürfte. Doch prüfen wir den Hauptbeweis genauer, den Erskine für seine Meinung aufstellt. Die dreiköpfige Büste stellt den Siva allein vor, denn:

1) der ganze Tempel ist dem Siva allein und keiner andern Gottheit neben ihm gewidmet. Dieser Satz wird dadurch bewiesen, daß der Lingam, als Symbol Sivas, der Hauptgegenstand der Verehrung in dem Tempel sei, und Siva selbst in allen Bildwerken als Hauptperson dargestellt werde, daß neben ihm seine Gattin, seine Familie und sein Gefolge überall dargestellt werden.

2) Wo Brahma und Wischnu dargestellt sind, erscheinen sie überall in einem sehr untergeordneten Verhältniß, und können also

---

1) Transactions. Vol. III. p. 524.

2) Daselbst, Vol. III. p. 274. (Nr. III. unserer Abbildungen.)

3) auch nicht in der Büste neben Siva, als mit ihm von gleichem Range stehn, und diese Büste muß also nothwendig in allen drei Köpfen den Siva darstellen [1]). Als Nebenbeweise werden noch angeführt: daß an der Mütze des alten Kopfs sich ein Todtenkopf, das Blatt des Bilwabaums (dem Blatt der Akazie ähnlich) als Dreizack sich endigend, und an der Mütze des mittelsten Kopfs die Mondsichel findet, ferner, die Schlangen in den Händen — alles Symbole des Siva [2]). Der Verf. bemerkt aber auch: daß in diesem Tempel auch Buddhabilder, oder doch Bilder welche dem Buddha ganz gleichen, gefunden werden; und bekennt, daß er nicht recht wisse wie ihr Vorkommen in diesem Tempel zu erklären sei. Es könne sein, meint er, daß man den Siva als Buddha dargestellt habe, oder daß wirklich Buddha hier dargestellt sei, um dadurch eine Einigung der Parteien zu bewirken [3]). Die nicht unwichtige Frage: warum Siva hier wohl mit drei Köpfen dargestellt sei, da er doch sonst überall, entweder mit einem Kopf, oder mit fünf Köpfen, oder als vereinigt mit Parvati, mit einem männlichen und einem weiblichen Kopfe dargestellt wird, wird gar nicht berührt.

Wir werden dagegen zu zeigen suchen, daß der Lingam zwar Hauptgegenstand der Verehrung in diesem Tempel, aber durchaus nicht Symbol des Siva war; daß Siva in keinem Bildwerk als Hauptperson erscheint, sondern wo er ja sichtbar ist, er selbst dem Brahma und Wischnu noch untergeordnet wird.

Was können nun aber diese dreiköpfigen Figuren bedeuten? Wir wollen diese Frage zu beantworten suchen, und die Büsten zu Elore zuerst betrachten. Sykes verglich die zwölf (oder vierzehn) Bilder unter einander, und fand nur wenige, unbedeutende Abweichungen, und die am schönsten

---

1) Transactions. Vol. I. p. 238 — 241.

2) Daselbst, Vol. I. .p 216 — 217.

3) Daselbst, Vol. I. p. 231.

gearbeitet und erhalten war, liefert er in einer mit großer Sorgfalt gemachten Abbildung. Der jugendliche Kopf ist etwas kleiner als die andern; auf dem Haarschmuck windet sich oben eine Schlange wie in einen Knoten zusammen und streckt kühn ihren Kopf in die Höhe. Die beiden, diesem Kopf zugehörenden Arme sind reich mit Juwelen geschmückt, die rechte Hand hält ein Instrument, ähnlich dem Griffel, womit noch jetzt die Frauen ihre Augenlieder durch Spießglas schwarz färben; die linke hält etwas, das Sykes ganz richtig für einen Spiegel erklärt, in welchen der Kopf mit Wohlgefallen zu blicken scheint. Dies sind die Gründe welche den Verfasser bestimmen diesen Kopf weiblich zu nehmen; es ist dies möglich, doch scheint Form und Ausdruck des ganzen Kopfs durchaus männlich [1]). Der mittelste Kopf zeigt eine männliche Freundlichkeit; die hohe Mütze ist reich mit Juwelen geschmückt, von denen eins, wie gewöhnlich auf die Stirn herab hängt; oben an der linken Seite der Mütze wird die Mondsichel, an der rechten ein kleiner Todtenkopf sichtbar; in den Ohren trägt er große Ringe, um den Hals drei Schnüre von Juwelen und über der Schulter das starke Opferband. Die beiden Arme sind jeder mit zwei Armbändern geschmückt, das obere einer Schlange gleichend; die rechte Hand hält eine eiförmige Frucht — Sykes hält sie für eine Kokusnuß — und die linke einen Rosenkranz. Der dritte Kopf trägt zwar eine hohe, geschmückte Mütze, aber das Gesicht hat den Ausdruck des Alters und der Schwäche auf eine ganz unverkenntliche Art; die eine Hand führt eine Trinkschaale zu dem geöffneten Mund, die andere hält eine

7) Zwei Trimurtibilder, welche Raffles aus Java mittheilt, haben vier Arme und sind ganz weiblich, haben einen vollen Busen und sitzen in der Stellung des Buddha. Die Symbole in den Händen sind nicht ganz deutlich, doch fehlen Blume und Frucht nicht; der Rosenkranz scheint aber in den Herrscherring verwandelt. Die Trimurti ist hier sichtbar mit dem Maha-Sundera zusammengeschmolzen. Siehe Abbildungen. Nr. IV. Fig. 1.

Schlange fest, auf welche das Auge geheftet scheint, die aber ihren Kopf wegwendet. Die Enträthselung der nächsten Bedeutung dieses Bildwerks scheint nicht schwierig zu sein. Der kleinere, jugendliche Kopf zeigt das erste, blühende Alter des Menschen; darum blickt er mit Wohlgefallen in den Spiegel und sucht sich zu schmücken, und die Schlange, dies allgemeine Sinnbild des Lebens ruhet auf seinem Scheitel. Der mittlere Kopf stellt das männliche Alter dar. Stolz trägt er die hohe, geschmückte Mütze, aber er faßt das Leben schon aus andern Gesichtspunkten auf, er handelt, das zeigt in seiner rechten Hand die Frucht, in der linken der Rosenkranz, dies Sinnbild des Gebets und der Religion; er denkt auch schon an den Tod, das zeigt der Todtenkopf an der Mütze, und die Mondsichel, dies Bild des beständigen Wechsels erinnert ihn an die Hinfälligkeit seiner Kraft. Der dritte Kopf ist das Bild des Alters und der Altersschwäche, die zum lechzenden Munde geführte Schaale ist mit Heiltrank gefüllt; aber das Bild des Lebens worauf sein Auge geheftet ist, versagt ihm den Anblick. Das ganze Bild stellt also die drei Lebensalter des Menschen dar; dies ist augenscheinlich die nächste Bedeutung. Aber wie kommt diese Darstellung zu der Ehre der Anbetung die ihr gezollt wurde? Sollten die dargestellten Lebensalter des Menschen vielleicht nur Sinnbilder von etwas andern sein, das sich ohne Bild nicht darstellen läßt? So ist es gewiß, wie aus der Art der Aufstellung dieser Bildwerke deutlich hervorgeht. Die Trimurtibilder zu Elore sind alle in eigenen, kleinen Tempeln aufgestellt, die etwa sechs bis sieben Fuß ins Gevierte halten. In der Mitte derselben steht jedesmal der aufgerichtete Lingam, und hinter diesem, an der, dem Eingange gegenüber stehenden Wand, befindet sich die Trimurti; die übrigen Wände sind leer [1]). Das Bild steht also mit dem Lingam und seiner Bedeutung in genauer Beziehung, was Sykes bewogen

1) Siehe Sykes oben angeführte Beschreibung.

haben mag, in demselben den Siva und Parvati zu sehen. Blicken wir nun in den großen Tempel auf Elephanta und vergleichen ihn mit den kleinen Tempeln zu Elore. Hauptgegenstand ist hier der Lingam; und die Hauptbeziehung in welcher er gedacht und verehrt wird, stellt die Trimurti dar. Dasselbe findet auf Elephanta statt; Hauptbild ist der Lingam, frei aufgestellt, wie dort; und die Wand, dem Eingange gegenüber zeigt gleichfalls die Trimurti; aber nicht allein, die übrigen Wände sind nicht leer, sondern mit großen Bildwerken bedeckt. Sollten diese vielleicht bestimmt sein, die Beziehung des Trimurtibildes zu dem Lingam bildlich darzustellen, die man sich in jenen kleinen Tempeln bei den leeren Wänden nur denken mußte? Man braucht den Gedanken nur aufzufassen und der Schleier, der jene geheimnißvollen Bilder bedeckt, beginnt zu sinken.

Aus welcher Mythologie, oder Philosophie sollen wir aber jene Beziehung und folglich den Sinn jener Bildwerke zu erklären suchen? Wir haben in diesem Tempel schon ein Bildwerk gefunden das allein der Geschichte des Buddha angehört, es finden sich mehrere unbezweifelte Buddhabilder [1]), und zeigen hier den Weg. Wir müssen hier also einige Grundlehren des Buddhismus vorausschicken, wie sie aus schriftlichen Nachrichten und den Bildwerken selbst hervorgehen. Geist und Stoff (Materie), Gott und Welt, sind zwei gleich ewige, für sich bestehende Wesen. Der Stoff ist an sich bloß leidend, todt, aber der Belebung, der Bildung fähig. Indem der Geist, Gott, den Stoff durchdringt, ihm seine Kräfte mittheilt, ihn belebt, bildet er die Welt aus ihm. Diesen Act der Durchdringung des Stoffs durch den Geist, vergleicht man mit dem Act der Zeugung und stellt ihn unter dem Bilde des Lingam, d. i. den, in einander gefügten Geschlechtstheilen des Mannes und des Weibes dar. Daher ist in der ältesten Philosophie der Sankhya, Gott der Geist (Narayana, der das Wasser bewegt), der Urmann, Purusa, und die durch

1) Niebuhrs Reise. B. II. Tab. VIII. Fig. 3.

ihn belebte Materie, oder in einigen Systemen auch als ursprünglich lebendig betrachtet, die Urmutter, Prakriti, von welchen nun alle Wesen erzeugt werden. Diese Erzeugung wird aber nur als Bild gebraucht, und bildlich durch den Lingam dargestellt. Der Lingam gehört also ursprünglich den Buddhisten an, und seine symbolische Verehrung ist verbreitet, wo irgend der Buddhismus Wurzel faßte; doch verachten die Buddhisten der westlichen Halbinsel den Lingamdienst, wie er von den Brahmanen geübt wird [1]).

Der körperlose Urgeist, Damata, oder Dschain genannt, wird als Urmann, bildlich in der Gestalt eines Buddha, vorzüglich des Risabha, oder in dem Symbole desselben, dem Stier; oder auch in dem Parswa, oder dem Symbole desselben, der Schlange dargestellt. Der Stoff, ehe er vom Geist geschwängert, „bewegt" ist, wird als unendlich fein und unsichtbar gedacht. Das erste, was der Geist, wenn er ihn durchdringt, bewirkt, ist, daß die feinen Theilchen sich durch Anziehung verbinden und sichtbar werden. Der feine, noch unsichtbare, oder unbelebte Weltstoff, wird unter dem Bilde des Wassers, des Meers dargestellt; der vom Geist durchdrungene Stoff aber, der aus dem Wasser in alle Wesen übergeht, oder alle Wesen bildet und nährt, als eine Frau, als Urmutter, die allen Wesen ihre volle Brust darreicht. Als Gegensatz des Stierbildes aber, unter welchem der Urmann dargestellt wird, erscheint sie auch unter dem Bilde der Milchkuh. So finden wir sie bedeutungsvoll an den alten Mauern des Tempels von Perwuttam abgebildet; sie ist gerade so gestellt, daß ihr Euter auf den Lingam herabhängt [2]). Auch scheint sich auf diese Vorstellung der Gebrauch zu beziehen, daß das, zum Lingamdienst gebrauchte Wasser durch ein Kuhmaul aus Stein geleitet wird [3]).

---

1) Einen andern Sinn kann die Behauptung Wards wohl nicht haben, welche Langlès anführt. Monuments. Vol. I. p. 207.

2) As. Res. Vol. V. p. 303 etc. Das Bild der Kuh ist hier überall angebracht.

3) Transactions. Vol III. p. 270. Wards Behauptung daß die

Die Buddhisten haben keinen andern Begriff von der Welt, als den des Entstehens, der Dauer und des Vergehens, und es findet dabei eine Reihenfolge statt deren Anfang und Ende ganz unerforschlich sind. Jede Weltdauer bildet eine große Wanderungszeit der Geister, welche, von dem Urgeist hervorgebracht, durch alle Körperformen gehen und sich zum Buddha emporzuschwingen suchen. Bei der Vernichtung einer Welt zieht Gott, das Leben sich aus der Materie, in sich selbst zurück; alles löst sich dann wieder in die feinen Urstoffe auf und wird unsichtbar. Nach einer Zeit der Ruhe durchdringt der Geist den Stoff aufs neue, schwängert, oder bewegt das Urwasser, und so geht aus diesem wieder das Sichtbare, Lebendige und alle Weltwesen hervor. Um die Regierung der Welt, oder die Anordnung der Verhältnisse dieser Weltwesen gegen einander, bekümmert sich der Urgeist nicht unmittelbar, sondern hier waltet ein Buddha, d. i. ein vollendeter, heiliger Geist statt seiner. Aber auch der Buddha regiert nur eine Zeitlang, dann geht er zu dem unsichtbaren Geiste über und wird selbst körperlos; ein andrer Buddha tritt dann an seine Stelle. Die Zahl der Buddhas für diese Weltdauer ist bestimmt; die östlichen Buddhisten zählen drei Buddhas, welche schon regiert haben, der vierte herrscht jetzt, und nur noch einer wird ihm folgen. Die westlichen Buddhisten zählen drei und zwanzig Buddhas welche schon regiert haben, und nach dem jetzt regierenden, vier und zwanzigsten, wird gleichfalls noch einer erwartet. Alles, was der Mensch hoffen, oder was ihm begegnen kann, ist in eine bestimmte Weltdauer eingeschlossen, deren Anfang, Dauer und Ende dem Buddhisten die wichtigsten Gegenstände, und die Grundlagen seiner gesammten religiösen Vorstellungen sind. Gelingt es ihm nicht durch gute Gesinnungen und Handlungen sich körperlos zu machen und zu Gott zu gelangen, so wird am Weltende sein Körper — in welchem Himmel er sich auch

---

Dschainas die Kuh nicht verehren (Monuments. Vol. I. p. 207) ist nur Gegensaz der Verehrung wirklicher Kühe bei den Hindus.

befinden mag — mit vernichtet, und er muß den sauern Weg noch einmal beginnen. Bringen wir diese Ansichten mit in den Tempel zu Elephanta, so erscheint uns das Riesenbild der Trimurti in einem höhern Gesichtspunkte, den der Künstler aber selbst schon aufgefaßt hatte; nicht die Lebensalter des Menschen sind hier dargestellt, sondern die Lebensalter einer Welt.

Wir haben drei Abbildungen dieser riesenhaften Trimurti, und drei Beschreibungen derselben vor uns, aber keiner der Verfasser stimmt ganz mit den andern überein. Niebuhr giebt die Höhe der ganzen Büste zu dreizehn Fuß an; Goldingham zu achtzehn, und Erskine zu siebzehn Fuß zehn Zoll. In der Form und Verzierung der Mützen, weichen die Zeichnungen sehr von einander ab; von den Haaren sagt Niebuhr nichts, zeichnet sie aber als auf die Wangen herabhangende Locken, so auch Erskine; Goldingham aber sieht diese Locken des rechten Kopfs für Schlangen an. Im Ausdruck der Gesichter zeigen die Abbildungen Aehnliches, doch noch mehr Verschiedenes; alle geben dem Bilde nur vier Arme und Hände, welche Symbole tragen. Diese Abweichung von den sechsarmigen Bildern zu Elore hat wenig zu bedeuten, da der Künstler einen ganz andern Gesichtspunkt auffaßte. Was die linke Hand emporhält, konnte Niebuhr nicht erkennen; Goldingham sah darin eine Blume, und nach Erskine ist es eine offne Lotusblume, welche auch die Trimurtibilder auf Java in der Hand tragen. Was die zweite Hand hielt, war Niebuhr gleichfalls undeutlich, die beiden andern erkennen eine Frucht; in den beiden rechten Händen finden Niebuhr und Erskine zwei Schlangen, doch schließt der letztere dies nur aus Niebuhrs Zeichnung und einigen Spuren auf der Wange des rechten Kopfs, daß sie vorhanden gewesen sei, denn jetzt fehlt Hand und Schlange; Sykes glaubt dagegen diese Hand habe nie eine Schlange, sondern den Rosenkranz gehalten, wie bei den Bildern zu Elore. Der hintern rechten Hand geben alle die Schlange. Wir werden uns vorzüglich an

Erskines, mit großer Sorgfalt entworfene Zeichnung halten [1]).

Die Köpfe sind alle drei männlich, der linke aber sichtbar jugendlicher, der rechte älter als der mittelste. Vergleicht man die reichgeschmückten Mützen mit denen der Trimurtibilder zu Elore, so fehlt dem jugendlichen Kopfe die Schlange, der mittlere trägt die Mondsichel an derselben Stelle, aber der Todtenkopf ist nicht da, sondern findet sich an der Mütze des rechten Kopfs. Der Ausdruck des linken Gesichts ist freundlich, das mittlere, obwohl in der Zeichnung sehr leer — vielleicht weil es durch Verwitterung gelitten hat — ernster; der rechte Kopf zeigt mehr Zorn als Alter, hat einen kleinen Stutzbart und in dem Mundwinkel einen Hauzahn. Auffallend ist, daß Erskine und Hall, gleich ihren Vorgängern den Mund dieses Kopfes etwas geöffnet, sprechend, und die Zunge selbst vorgeschoben finden; ihre Abbildung dagegen den Mund fest geschlossen zeigt; auf Niebuhrs Bilde ist er geöffnet, und eine Reihe Zähne wird sichtbar, welche die Engländer wahrscheinlich als vorgeschobene Zunge betrachteten. Der Anblick des ganzen Bildes giebt die Idee des Großen, Erhabenen, und entspricht, in Bezug auf die Bildwerke die es umgeben, ganz der Deutung die wir oben annahmen.

Die jugendliche Bildung hält, als Symbol der werdenden Welt, den aufblühenden Lotus, — dessen vielfache Beziehung auf diesen Gegenstand wir bald werden noch näher kennen lernen — die mittlere Gestalt wiegt in der Hand die Frucht, die That, von der das Heil der Lebendigen während der Weltdauer abhängt; die rechte Bildung drückt Zorn aus; sie ist das Bild der Weltvernichtung, mit dem Todtenschädel über der Stirn; doch stolz hebt sich in der Hand die heilige Schlange empor, denn — eine Welt wird zwar vernichtet, aber nicht das Leben, es blühet in einer jungen Welt wieder auf. Ist diese Deutung richtig, so müssen in den Bildwerken, in deren Mitte dies Hauptbild gestellt ist, sich drei Ideen,

1) Siehe unsere Abbildungen Nr. V.

und zwar nach buddhistischen Vorstellungen, deutlich dargestellt finden, nämlich

Erstens: das Werden und Bilden einer jungen Welt, mit der Entwickelung des Lebens in derselben.

Zweitens: Das Bestehen und die Dauer der Welt unter der Regierung der Buddhas; diese Idee kann nicht wohl anders dargestellt sein, als in mythischen Begebenheiten und Sagen, in welchen die Verhältnisse der Buddhas zu der Welt geschichtlich aufgefaßt sind, und

Drittens: Die Vernichtung einer Welt.

Finden diese drei Darstellungen in den Bildwerken sich wirklich, so leisten sie auch Bürgschaft für die Richtigkeit der aufgestellten Deutung. Der Schauplatz dieser Darstellungen kann dann nicht allein die Erde, er muß das Weltall überhaupt sein, und wir müssen, um sie zu erklären, in kurzen Zügen die Vorstellung der Buddhisten von der Gestalt des Weltalls angeben, und wie sie dasselbe bildlich zum Gegenstande ihrer Verehrung machen.

Die Erde ist eine große, runde Scheibe; über derselben liegen als eben solche Scheiben, doch in ganz außerordentlichen Entfernungen über einander die zwei und zwanzig Welten der noch körperlichen Nats, über diesen steigen die vier Himmel der körperlosen Nats in das Himmelsgewölbe empor. Die Gestalt unsers Weltgebäudes gleicht also einem oben zugerundeten Cylinder, und ist völlig den buddhistischen Darstellungen des Lingam ähnlich, wie er hie und da vorkommt, doch keineswegs damit verwechselt werden muß, obwohl beiden Bildungen eine Idee zum Grunde liegt. Diese cylinderförmige Bildung findet sich in vielen Buddhatempeln als Hauptgegenstand der Verehrung, und alle Beobachter sind darüber einig, daß, wo sie sich findet, Buddhadienst statt fand; allein über die Bedeutung desselben weichen die Meinungen sehr von einander ab. Aeltere Erklärer fanden darin den Lingam, und sowohl in der Gestalt dieser Bildung, als der Art der Aufstellung derselben, auch Gründe für ihre Meinung. Die Engländer nennen diese Bildung Dhagop, oder Dhagope, wie

ähnliche Bildungen in Ceilon und Nepal genannt werden. Der Dhagop erscheint frei stehend und als Hauptgegenstand der Verehrung in den Tempeln. So beschreibt ihn Salt als Hauptbild in dem größten Tempel zu Salsette; er nimmt hier den hintern Raum des Tempels ein, steht unter einem hohen Gewölbe, hat neun und vierzig Fuß im Umfange, etwa zwanzig in der Höhe und ist von einem Säulengange umgeben [1]). Gegen die Mitte der Höhe laufen zwei Bänder umher, darüber erhebt sich das runde Gewölbe, und zwar so, als wäre die Kugel unterhalb des größern Durchmessers abgeschnitten. Einen mehr verzierten, und an einer Wand gebildeten Dhagop, über welchem die dreifache Umbrella schwebt, beschreibt Salt gleichfalls [2]). Eben so als Hauptsymbol steht der Dhagop in dem großen Felsentempel des Buddha zu Karli, den Lord Valentia nach Salts Zeichnung mittheilt [3]). Auch in den Buddhatempeln zu Elore findet sich diese Bildung, welche von Sykes beschrieben und gezeichnet ist [4]). Der Dhagop ist also in manchen Tempeln eben so aufgestellt, als der Lingam, und gleicht ihm in manchen Abbildungen, in denen er schlanker erscheint, außerordentlich. Erskine verwirft diese Erklärung ganz; der Grund, von dem er mit vielen neuern Auslegern ausgeht, ist folgender: der Lingam gehört als Symbol des Siva allein den Brahmanen an, und kann folglich in keinem Buddhatempel gefunden werden. Das Irrige dieses Grundes bedarf keiner Auseinandersetzung; doch sehen wir die Erklärung genauer an, welche der Verfasser an die Stelle der ältern setzt. In allen, buddhistischen Ländern finden sich neben den großen Tempeln kleine, aus Stein und ohne Eingang errichtete Gebäude, welche beinahe dieselbe Gestalt haben, Dhagop genannt werden, und einige Ueberreste von dem Körper

1) Transactions. Vol. I. p. 49. 51. mit den zugehörigen Zeichnungen.

2) Daselbst, Vol. I. p. 49.

3) Valentia's Voyages. Vol. II. p. 163.

4) Transactions. Vol. III. p. 265 etc. Pl. 7. Fig. 1. 2. Pl. 13.

eines Buddha verschließen. Daraus leitet Erskine die Bedeutung der, in den Felsentempeln befindlichen, aus dem festen Stein gehauenen, ähnlichen Bildungen ab; sie sollen Darstellungen solcher Behälter, oder Grabmäler der Reliquien sein [1]). Allein jene Dhagops sind nicht in, sondern neben den Tempeln erbaut, und enthalten wirkliche Reliquien, oder was man als solche nahm; diese, in den Tempeln, an den Hauptplätzen aus dem vollen Stein gehauen, enthalten nichts. Wäre die Ansicht richtig, so würde man sich in diesen großen Tempeln wohl auch Reliquien zu verschaffen gewußt haben, und man müßte die — wieder vermauerten — Oeffnungen entdecken, durch welche man diese Heiligthümer in das Innere dieser Steinmassen gebracht hätte. Das Gezwungene der ganzen Erklärung leuchtet ein, die durch mehrere Dhagops, welche nicht ganz geschlossen, sondern offen und hohl sind, ganz widerlegt wird. In diesen sitzt ein, als lebend dargestellter Buddha: so in dem sogenannten Tempel des Wiswakarman zu Elore, und in einem andern Dhagop, dessen Abbildung Sykes mittheilt [2]). In dem großen Buddhatempel zu Boro Budor auf Java, welchen Crawford beschreibt und abbildet [3]), finden sich einige hundert Buddhabilder; sie sitzen wie gewöhnlich mit untergeschlagenen Beinen in Nischen, über jedem Bilde erhebt sich aber in wenig veränderter Gestalt der Dhagop; ja die Spitze dieses großen Tempels endet in der Gestalt des Dhagop.

Unserer Ansicht nach, ist der Dhagop das Bild des Weltgebäudes; darum sitzt Buddha in demselben, als seiner Wohnung. Die Idee welche mit der Aufstellung in den Tempeln verbunden wurde, geht aus folgenden Bildwerken deutlich hervor. Salt theilt die Zeichnung eines Dhagop mit, welche in einem Tempel zu Salsette auf einer Säule ruht, an beiden

---

1) Transactions. Vol. III. p. 516.

2) Daselbst, Vol. III. p. 265 etc. Pl. 13 und Pl. 7. Fig. 2. (Siehe unsere Abbildung No. VI.)

3) Daselbst, Vol. II. p. 154 etc. Pl. 1 und 2.

Seiten desselben knieen zwei Personen über deren Köpfen Schlangenhäupter einen Schirm bilden, und die gegen den Dhagop zwei Gefäße als Opfer emporheben, aus deren Mündung etwas hervorragt, was, wegen der Kleinheit der Zeichnung, oder der Verwitterung des Steins, nicht deutlich zu erkennen ist; es scheinen Flammen zu sein, waren ursprünglich aber wohl Blumen. Oben auf dem Dhagop ruhet eine architektonische Verzierung, über welcher eine ganz ähnliche Bildung, wie über den Gefäßen, gesehen wird. Hinter den knieenden Figuren stehen zwei Elephanten, welche sich mit dem Vorderkörper in die Höhe richten, mit ihrem Rüssel eben solche Gefäße, oder Krüge gefaßt haben, und sie oben auf dem Dhagop ausschütten, oder ausgießen [1]). Dasselbe Bildwerk muß sich hier mit einigen Abänderungen auf mehreren Säulen finden; so liefert es Langlès nach Forbes [2]). Der Dhagop ist hier fast glockenartig, den knieenden Figuren fehlen die Gefäße, eben so den Elephanten, obwohl sie ihre Rüssel eben so über den Dhagop hinstrecken. Vielleicht sind die Krüge nur durch Verwitterung verloren; vielleicht fehlten die Krüge aber ganz, und man nahm an, daß die Elephanten das Wasser in ihren Rüsseln brachten und ausgossen. Eine ähnliche Darstellung liefert Müller; der Dhagop ist mit Strahlen umgeben, oben scheint eine Flamme auf ihm zu lodern, zwei Figuren knieen an den Seiten mit Gefäßen, doch fehlen die Elephanten [3]). Dieselbe Idee, aber in einem andern Bilde dargestellt, liefert Salt von einer andern Säule auf Salsette. Statt des Dhagops erblickt man hier einen großen, viereckt-länglichen Stein, welcher auf Thieren, wie es scheint Löwen, ruht. Mitten vor demselben stehen zwei Lingams aufgerichtet, und gerade über denselben steigt ein starker Baum empor. Diesen Baum als Sinnbild der Welt werden wir in der Folge noch näher kennen lernen. Das Bild ist sehr beschädigt, doch

1) Transactions. Vol. I. p. 50. (Abbildung Nr. V.)

2) Monuments. T. II. Pl. 76.

3) Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindus. Th. I. Tab. 1. Fig. 165.

kniet auf einer Seite noch die Figur mit ihrem Gefäß, das hier mit Blumen gefüllt scheint, doch fehlen über ihrem Haupte die Schlangen; hinter ihr sieht man die Reste einer andern stehenden Figur. Oben werden zwei große Elephantenköpfe sichtbar, welche ihre Rüssel über den Baum hinstrecken, von denen einer noch das Gefäß auf den Baum ausschüttet [1]). Was bedeuten hier aber die Elephanten mit ihren Krügen, und was gießen sie hier aus denselben auf den Dhagop, dort auf den Weltbaum und die Lingams? Ein anderes Bildwerk giebt darüber den vollständigsten Aufschluß. So wie in Kennery der Dhagop dem Haupteingange gegenüber, als das vorzüglichste Heiligthum erscheint, und wie in andern Tempeln eben so der Lingam, oder der Lingam und die Trimurti aufgestellt sind; so finden wir in dem prachtvollsten und vollendetsten aller dieser Tempel, in dem Kailas zu Elore folgende Darstellung in der Nische der Hauptwand. Zwei Wächter an den Seiten, jeder mit vier Armen und bewaffnet, laden dennoch unverkenntlich durch die Bewegung ihrer Hände zur Betrachtung des Bildwerks ein. Die Nische umher ist überreich verziert; auf dem Bilde selbst ist unten das ruhige Meer sichtbar, über dasselbe erhebt sich die Lotusblume, und in derselben sitzt Prakriti oder Maha-Sundera. Die Göttin ist durchaus nackt, und sitzt mit untergeschlagenen Beinen in der Gestalt des Buddha; auf dem Kopfe hat sie eine wenig verzierte Mütze und unterstützt mit beiden Händen die vollen Brüste, als böte sie allen Wesen Nahrung dar. Unten auf dem Meere stehen zwei Elephanten und füllen leere Krüge; über ihnen stehen zwei andere, und gießen die gefüllten Krüge auf die Göttin aus [2]). Dieselbe Darstellung — jedoch mit kleinen Abänderungen — über der Thüre eines der kleinen, dem Lingam und der Trimurti geheiligten Tempel [3]). In

1) Transactions. Vol. I. p. 50. (Unsere Abbildungen Nr. VII.)

2) Daselbst, Vol. III. p. 282. Pl. 8. (Unsere Abbildung Nr. VIII.)

3) Daselbst, Vol. III. Pl. 7. Fig. 3. (Unsere Abbildungen Nr. VII. Fig. 3.)

der Deutung dieses Bildwerks kann man nicht fehlen. Das Meer ist Bild des noch einfachen unbelebten Stoffs. Wie die Lotusblume sich über den Spiegel der Gewässer erhebt; so die junge Welt über dem gestaltlosen Urmeer, und in ihr die Mutter alles Lebendigen; sie ist die Maha-Sundera der Maramas, die das Weltall hält, so lange es besteht; und wenn Symes verstand: daß sie einst das Weltall zerstören werde, so kann dies dem Sinne der Göttin nach nur heißen: es werde zerstört werden, wenn sie es nicht mehr hält, und dies wird sie nicht mehr können, wenn die Elephanten aufhören zu schöpfen. Diese Elephanten sind Sinnbilder der Weisheit und Macht des Urgeistes der den todten Stoff ergreift, der Göttin zuführt, die nun ihren vollen Busen allen Wesen zur Nahrung hinreicht. Die hier ausgedrückte Idee, scheint Gegenstand der Hauptbilder fast aller Tempel zu sein; diese Göttin, der Weltbaum, der Dhagop, der Lingam, befruchtet durch den Dienst jener Elephanten, stellen dieselbe Idee, nur in verschiedenen Hinsichten dar [1]).

Noch müssen wir in Bezug auf die Erklärung der Bildwerke zu Elephanta anführen, daß die sechs und zwanzig über einander liegenden Himmel in drei Hauptabtheilungen, oder Haupthimmel zerfallen. Zunächst über der Erde liegt der, aus sechs Stufen bestehende Himmel der Tschama. Diese,

---

1) Eine sonderbare Abbildung des Lingam sah Mackenzie in einigen, sichtbar buddhistischen Tempeln, auf einer Reise durch Kanara (As. Res. Vol. IX. p. 272 etc.) Der Lingam ragt hier aus dem Urmeere empor; eine Schlange, das Sinnbild des Lebens, der Gottheit u. s. w. ist um ihn her geschlungen, und zwei Gruppen von Figuren haben sie beim Kopf und beim Schwanz gefaßt, ziehen hin und her, und setzen dadurch den Lingam und das Meer in Bewegung. Der Sinn dieser Bildung, nach den oben angedeuteten Ideen, ist nicht schwer zu enträthseln; aber es gleicht völlig den Abbildungen, die in Brahmanentempeln von Hervorbringung des Amrita gefunden werden. Wahrscheinlich liegt dem buddhistischen Bilde ein ähnlicher, uns noch unbekannter Mythus zum Grunde. Die Aehnlichkeit der Darstellungen ist auffallend. Borgte ein Volk hier von dem andern, oder brachten beide die Idee aus früherer Zeit mit?

obwohl schon sehr glücklich, haben doch noch gröbere Körper, verschiedene Geschlechter und pflanzen sich fort. Dann folgt der aus sechzehn Stufen bestehende Himmel der Rupa. Diese haben schon feinere Körper, keinen Geschlechtsunterschied mehr, und pflanzen sich auch nicht mehr fort. Den höchsten Raum nimmt der aus vier Stufen bestehende Himmel der Arupa, oder der Körperlosen ein. Bei der Vernichtung der Welt nimmt man drei Grade an; die am häufigsten eintretende, trifft nur die Erde und die beiden untersten Stufen der Tschama, und nur auf diese beziehen sich die hier zu erklärenden Bildwerke; obwohl auch, wie wir gleich sehen werden, die gänzliche Vernichtung dargestellt wird.

Sehen wir jetzt die Bildwerke in dem Tempel zu Elephanta, und insbesondere die beiden großen Darstellungen rechts und links der Trimurti an der Hauptwand genauer an, so, wir wiederholen es, scheint der geheimnißvolle Schleier der sie deckte, zu verschwinden. Zuerst fällt das Oertliche in den Darstellungen auf. Da sie sich auf das Werden, Sein und Vergehen einer Welt beziehen, kann ihr Oertliches sich nicht allein auf die Erde beschränken. Daher entdeckt man unten den festen Boden der Erde, auf welcher die Hauptfiguren stehen, und hoch durch das ganze Bildwerk emporragen. Aber hinter ihnen erscheinen kleine Figuren, reitend, fliegend und schwebend, oder auf Wolken getragen und in zwei Reihen über einander getheilt. Sie stellen die beiden Himmel der Tschama und Rupa vor. Diese Nats nehmen an allem was auf der Erde vorgeht den größten Antheil; sie ist der Schauplatz auf welchem sie sich durch Verdienst ihren Himmel erwarben, und wohin sie zurück müssen, wenn ihnen noch der Grad der Heiligkeit fehlt, der sie zur Körperlosigkeit erheben könnte. In dem untern Himmel der Tschama, d. i. der noch geschlechtlichen, sich fortpflanzenden Himmlischen, werden auf diesen Bildwerken überall die Hindugötter, Brahma auf seinem mit Schwänen gezierten Throne und drei Köpfen [1]),

1) Man könnte zwar annehmen, wie die englischen Erklärer auch

Wischnu auf seinem immer menschlich gestalteten, aber geflügelten Garuda sichtbar. Nur Siva erscheint auf diesen Bildwerken nie in diesem Himmel, sondern wenn er ja mit seinem Dreizack sichtbar wird, steht er unter den niedrigern Dienenden auf der Erde, und ohne das dritte Auge. Im Kailastempel zu Elore erscheint er groß, und allein dargestellt; und Sykes liefert eine Abbildung desselben [1]). Er hat vier Arme, hält in der linken Hand den Dreizack; das dritte Auge fehlt und scheint ihm in buddhistischen Abbildungen immer zu fehlen. Die Stellung ist die eines Tänzers, was mit der Idee der Brahmanen von Siva wenig übereinstimmt. Allein in Gegenden, wo früher der Buddhismus, jetzt die Wedalehre herrscht, oder wo beide zusammenflossen, erscheint

---

thun, daß der vierte Kopf nur nicht sichtbar wäre, und man ihn, der Stellung wegen, hinzudenken müsse; dies scheint aber wegzufallen, da in diesen Bildwerken andere Figuren mit vier Köpfen vorkommen, und man diese also wohl zu bilden wußte. (Siehe Transactions of the L. S. of Bombay. Vol. III. p. 238. 289.) Erskine wundert sich, daß in allen Abbildungen in dem Tempel zu Elephanta nirgend dem Brahma die Wedas als Symbol in die Hände gegeben sind, welche ihm in Hinduabbildungen doch nie fehlen (Transactions. Vol. I. p. 223). Dies ist aber sehr natürlich, da die Buddhisten die Wedas nicht anerkennen, und den Brahma auch nicht für den Verfasser derselben halten. Die Buddhisten auf Ceilon setzen jetzt den Brahma, oder Maha Brahma in den Himmel der Rupa; hier erscheint er immer in dem untern Himmel, wohin er auch, wie alle Hindugötter, da sie Geschlecht und Gattinnen haben, gehört. Unter den trefflichen Abbildungen, welche Raffles in seiner History of Java. Vol. II. p. 54 u. f. w. mittheilt, findet sich Brahma mehrmals, immer durch den Schwan bezeichnet, aber immer durch den Fliegenwedel als dienend dargestellt. In einer ganz runden Figur in Metall, scheint er indeß — aus der Beschreibung zu schließen — vier Köpfe zu haben, obwohl nur drei abgebildet sind, weil der Verfasser sonst schwerlich darin den Brahma erkannt haben würde. Hier ist er jugendlich, in einem Steinbilde bärtig dargestellt. Unter den Symbolen sind der Krug oder das — wahrscheinlich Opfer — Gefäß, und der Stab merkwürdig. Siehe Abbildungen Nr. IX.

1) Transactions. Vol. III. p. 288. Pl. II. Fig. 1. (Abbildungen Nr. X.)

Siva in den Mythen als ein beständiger Tänzer [1]). Es scheint in diesem Tanz des Siva eine Anspielung auf das Lodern und Hüpfen der Flamme zu liegen. Unter den Bildern welche Raffles aus Java mittheilt, findet er sich mehrmals als ein alter bärtiger Mann, immer durch den Dreizack kenntlich, nur mit zwei Armen, und durch den, an der Schulter befestigten Fliegenwedel als dienend bezeichnet [2]). In der obern Reihe der Bildwerke zu Elephanta, die den Himmel der Rupa darstellt, sind diese gewöhnlich geschlechtslos und in idealen Gestalten dargestellt; doch scheint dieser Unterschied nicht immer beobachtet. Beide Reihen erscheinen in diesen Darstellungen als zwei Chöre; bald in anbetender Stellung, bald mit Blumenkränzen in den Händen, aber immer theilnehmend an der Handlung oder dem Gegenstande, welcher dargestellt wird.

Die Hauptfigur auf dem Bilde rechter Hand von der Trimurti, ist vielfach verkannt worden. Sie steht in der Mitte, ragt über alles hervor, hat vier Arme, neigt sich gegen die rechte Seite und lehnt sich mit dem vordern rechten Arm auf die Schultern und den Kopf eines Stiers; sie ist halb männlich und halb weiblich. Die rechte Seite ist männlich, die linke weiblich; dieser Unterschied erstreckt sich selbst auf Schmuck und Kopfputz; die hohe Mütze ist getheilt, an der männlichen Seite erscheint die Mondsichel, das männliche Ohr hat nur einen Ring, das weibliche zwei; die männlichen Arme sind nur mit einem Armbande, die weiblichen mit zweien geziert. Die rechte Brust ist männlich, die linke stark weiblich. Die hintere rechte Hand hebt die heilige Schlange in die Höhe; die hintere linke hält einen kleinen Schild; die vordere ist durch Verwitterung unkenntlich geworden. In der untern Reihe der hintern kleinern Figuren sitzt rechts Brahma auf seinem Schwanensitz; bei Niebuhr hat er deutlich drei Köpfe, bei Erskine nur zwei, obgleich es in der Beschreibung

1) Baldäus Beschreibung der ostindischen Küsten Malabar und Koromandel u. s. w. Amsterdam 1672. S. 452.

2) Siehe unsere Abbildungen Nr. XI.

heißt: „drei Köpfe sind sichtbar, der vierte kann man annehmen, sieht nach hinten" [1]). Dann folgt wahrscheinlich Buddha Adschita auf dem Elephanten; linker Hand sieht man Wischnu auf dem Garuda, und neben ihm eine Figur die auf einem löwenartigen Thiere zu reiten scheint; wahrscheinlich der jetzige Buddha, welcher vor der letzten Weltbildung als Gott in jenem Himmel lebend gedacht wurde. Unten, zur rechten des Stiers, steht Siva, den Dreizack in der Hand und ohne das Stirnauge; zur linken der Hauptfigur werden mehrere dienende Wesen sichtbar, eine Figur trägt den Fliegenwedel. In dem obern Himmel schweben die Rupa herzu, ihre Augen auf die Hauptfigur gerichtet, und Blumengewinde in den Händen [2]).

Dies Bildwerk scheint in den mehresten Tempeln zu Elore gleichfalls vorzukommen, doch bemerkt Sykes nichts Besonderes darüber, indem er sich auf die Darstellung zu Elephanta bezieht [3]). Die Hauptfigur findet sich auch in den Bildwerken zu Mahabalipur, wo sie Goldingham beschreibt; sie hat auch hier nur eine weibliche Brust, vier Arme und weicht in der Darstellung ab. Sie steht aufrecht, hält in jeder Hand eine Streitart, und die Schlange windet sich an der rechten Seite in die Höhe [4]).

Die ältern Erklärer, Niebuhr, Goldingham, Hunter, Valentia und andre nehmen die Figur ganz weiblich, und nennen sie, da sie nur eine Brust hat, eine Amazone. Richtiger halten sie nach genauerer Untersuchung Moore, Erskine, Sykes, und mit ihnen Heeren, halb männlich und halb weiblich, und halten sie für den Ard-Nari (Ardhanar ischwar), den weiblichen Gott (Siva) der Brahmanen, in seiner Vereinigung mit Parvati. Schwierigkeiten finden die letztern doch in der auf demselben Bildwerk vorkommenden, untergeordneten Stellung des Siva. Heeren glaubt der Gott sei auf dem

1) Transactions. Vol. I. p. 222.
2) Daselbst, S. 220. (Siehe Abbildungen Nr. XII.)
3) Daselbst, Vol. III. p. 289.
4) As. Res. Vol. V. p. 69 etc.

Bilde zweimal dargestellt; einmal mit Parvati als Hauptfigur, dann ohne diese allein [1]); Erskine, der diese doppelte Darstellung anstößig finden mochte, sieht in der Figur mit dem Dreizack einen Diener des Siva, dem er sein Symbol übergeben habe [2]). Wir wollen uns nicht lange bei der Widerlegung dieser Meinungen aufhalten, sondern das Bild nach unsrer Ansicht erklären.

Der Urgeist hat den Stoff durchdrungen, die junge Welt bildet sich und das höhere, animalische Leben ist ins Dasein getreten. Es hat sich Raum gemacht in den trägen Stoffen, wobei man sich einen Kampf gedacht zu haben scheint. Das Bild in Mahabalipur ist noch im Streit begriffen, und die Schlange windet sich erst empor; hier ist der Kampf vorüber, der Schild wird zurückgezogen, die andere Linke hängt schlaff herab, und die Figur lehnt sich auf den Stier und hoch hebt die Rechte die Schlange in die Höhe; aber noch sind die Geschlechter ungetrennt, und also noch keine Fortpflanzung möglich. Die Bewohner beider Himmel schauen und jauchzen dem neuen Werden zu, und streuen Blumen herab. Auf dem zweiten Bilde, linker Hand der Trimurti, wird dieselbe Entwickelung des Lebens im Fortschreiten dargestellt. Das Oertliche dieses Bildes ist ganz dasselbe wie im vorigen; in der obern Reihe schweben wie dort die Rupa herzu; in der zweiten sind wieder die Hindugötter in eben der Ordnung sichtbar; mit der Hauptfigur ist aber eine große Veränderung vorgegangen; die dort noch vereinten Geschlechter, haben sich hier getrennt; statt der rechten männlichen Hälfte steht hier rechts der Mann, und statt der linken weiblichen Hälfte erscheint hier links die Frau. Der Mann hat vier Arme, die Frau zwei. Der Stier ist verschwunden, das ausgebildete Paar bedarf der unmittelbaren Unterstützung des Urgeistes nicht mehr; beide stützen sich auf männliche und weibliche dienende Wesen. Die hintere linke Hand, und ein Theil der vordern rechten des Mannes

1) Zusätze u. s. w. S. 27. 28.
2) Transactions. Vol. I. p. 221.

sind abgebrochen, doch drückt die Stellung der Arme mit der Bewegung des Kopfes deutlich aus, daß er eben eine Frage oder Erklärung an die Frau gerichtet hat, sowie die Hinneigung derselben und die geöffnete rechte Hand die Zustimmung ausdrückt. In der hintern rechten Hand hält der Mann, wie auf dem vorigen Bilde, die heilige Schlange, aber sie windet sich jetzt hinter seinen Schultern herum, und erhebt sich zwischen dem Paare [1]).

Dieser Gang in der Entwickelung des Lebens in einer sich eben bildenden Welt, ist von den Buddhisten allgemein angenommen. Wird eine neue Erde — wie schon umständlicher erzählt worden ist — wieder mit Menschen bevölkert, so sind diese anfänglich lange geschlechtslos; erst wenn sie anfangen gröbere Nahrung zu genießen und Leidenschaften zu empfinden, entwickeln sich die Geschlechter. Zur Rechten des Mannes erscheinen hier vier Figuren; eine darunter, größer als die andern, aber sehr verstümmelt, scheint nach der Stellung des rechten Arms etwas in dieser Hand gehalten zu haben, das aber mit der Hand selbst verloren gegangen ist; die Figur scheint den Siva mit dem Dreizack dargestellt zu haben, wie er auf eben der Stelle in dem ersten Bildwerk erscheint. Niebuhr zeichnet diese Hand zwar als noch vorhanden, aber er betrachtete wohl nur die Hauptfiguren mit Aufmerksamkeit, und warf das Uebrige des Bildwerks flüchtig hin. So trennt er hier die Rupa von dem untern Theil des Bildes durch eine Art von Wulst die nach unten geschweift ist, und über dem Kopfe des Mannes einen Halbkreis bildet. Vergleicht man hier Erskine's Zeichnung, so sieht man wohl wie er durch die Wolken, auf welchen die Rupa schweben, auf diese Vorstellung gerathen konnte, da er zugleich den elliptischen Halbkreis der sich über den Kopf des Mannes, wie gewöhnlich bei Buddhabildern, erhebt, übersah. Wenn er aber auf diesen Kreis, gerade über dem Kopf des Mannes einen etwas beschädigten Vogel zeichnet, so ist dies in der That

1) Abbildungen Nr. XIII.

unerklärlich. Nach Erskine steigt hinter dem Kopfe des Mannes etwas empor, das vollkommen einer von oben nach unten durchschnittenen Kelchblume gleicht, so daß man in die hohle Seite der Hälfte hineinsieht; in derselben schwebt nun über dem Haupte des Mannes, in dem Augenblick da er mit der Gattin sich zu einigen scheint, ein kleines Trimurtibild. Erskine hält die Köpfe weiblich; sie sind aber wohl nur jugendlich, und zwei tragen die Mondsichel am Kopfschmuck [1]). Diese Darstellung ist sehr sinnreich. In dem Augenblick wo die Geschlechter sich trennen und wieder nahen, schwebt in dem durchschnittenen Lotuskelch das Bild der Veränderung des Werdens, Seins und Vergehens über ihrem Haupte! Zu diesen Darstellungen gehört noch eine dritte, in welcher die nun erfolgende Fortpflanzung des Geschlechts und die dadurch beginnende Geisterwanderung sichtbar wird; Niebuhr hat wenigstens die Hauptfiguren derselben gezeichnet [2]). Mann und Frau sitzen hier ruhig neben einander, neben dem Vater sitzt ein größeres Kind, zwischen Vater und Mutter trägt eine Wärterin ein kleineres; dienende Figuren, und an beiden Seiten zwei große Wächter bilden die Gruppe; die obern Reihen sind nicht mit gezeichnet; nach Erskine streuen die schwebenden Gestalten Blumen herab, und unten soll noch die Gestalt eines Stiers sichtbar werden [3]).

Finden wir in diesen Bildwerken den ersten, oben aufgestellten, dem jugendlichen Haupt der Trimurti entsprechenden Moment, und zwar ganz nach buddhistischen Ideen dar-

---

1) Diese drei Köpfe können allerdings weiblich sein. Raffles theilt in der Geschichte von Java (Theil II. S. 54) zwei Trimurtibilder mit, worin die Idee der Trimurti mit der Idee der Maha-Sundera zusammengeschmolzen ist. Sie sitzt mit drei Köpfen in der Stellung des Buddha, und hat vier Hände, in einer hält sie die Blume, in der andern den Herrscherring, in der dritten die runde Frucht, und in der vierten etwas, das wir nicht enträthseln können. (S. unsre Abbildungen Nr. IV.) Die Zusammenschmelzung dieser Ideen ist übrigens leicht zu erklären.

2) Niebuhr, B. II. Tab. VIII. Fig. A.

3) Transactions. Vol. I. p. 227.

gestellt; so wird wahrscheinlich der zweite, das Bestehen der Welt unter der Regierung eines Buddha nicht fehlen. Diese Darstellungen werden vorzüglich sich auf Mythen und mythische Sagen von den Buddhas und ihrer Regierung beziehen, und so finden wir sie auch in allen diesen Tempeln, und besonders in dem Tempel zu Elephanta, dessen Bildwerke wir hier zunächst erklären. Es ist vorzüglich die mythische Geschichte des jetzt regierenden Buddha, welche hier dargestellt wird. Die erste Scene, von welcher wir Abbildungen besitzen, ist: wo dem Buddha die geraubte Braut zugeführt wird; Niebuhr liefert sie Tab. VII. Buddha steht in der Mitte des Bildes, mit vier Armen; die Asura-Tochter welche ihm zugeführt wird, scheint sich ein wenig zu sträuben. Linker Hand von der Hauptfigur, hinter deren Haupte, der, den Buddha, oder buddhistische Bildungen gewöhnlich bezeichnende elliptische Kreis in die Höhe steigt, sitzt eine Figur mit sonderbarem Kopfschmuck und vier Armen, darunter eine kleinere mit drei Köpfen und gleichfalls vier Armen, vielleicht wird hier auf Wischnu und Brahma gedeutet; ein kleines weibliches Wesen steht noch neben letzterem. Links scheint eine größere männliche Figur die Braut sanft gegen Buddha hinzuschieben, eine Dienerin mit Fliegenwedel steht daneben, und hinter dieser kommt ein Diener mit großer Perücke, welcher ein Gefäß in den Händen trägt; oben schweben elf größere und kleinere Gestalten, von denen vier als weiblich gezeichnet sind, und eine einen Fliegenwedel trägt. Die sonst vorkommenden zwei Reihen sind hier nicht beobachtet. Nach Erskine's Beschreibung ist indeß manches in dieser Zeichnung unrichtig. Er theilt die obern Figuren in zwei Reihen, von denen auf die obere sechs, auf die untere fünf fallen. Von den obern sollen zwei weiblich, zwei bärtige Munis, eine ein Kind in betender Stellung sein, und eine größere eine Blume in den Händen halten. Von den untern sollen zwei weiblich, eine ein bärtiger Mann sein. Wie in Niebuhrs Entwurf die Reihen durcheinander gemischt werden konnten, die Blume sich auch in einen Fliegenwedel verwan-

delt, sieht man leicht, daß aber die drei bärtigen Männer fehlen, ist auffallend. Ihre Gegenwart ließe nach den buddhistischen Mythen sich wohl erklären, da auf dem Meru solche Heilige in prächtigen Grotten wohnen, und vor der Erscheinung eines Buddha auf die Erde herabsteigen sollen. Allein Erskine findet diese Munis mit langen Bärten auch auf den beiden ersten Bildern (rechts und links von der Trimurti) welche er beide in eigenen, berichtigten Abbildungen liefert; aber auch auf diesen findet sich so wenig eine Spur dieser bärtigen Männer, als bei Niebuhr. Wurde hier unrichtig gezeichnet, oder unrichtig beschrieben? Wie vieles fehlt noch ehe wir im Stande sind, diese Bildwerke ganz genau beurtheilen zu können!

Von einer andern Darstellung desselben Gegenstandes in einem Tempel zu Salsette, liefert Salt eine Abbildung [1]). Das Bildwerk ist von den Portugiesen sehr verstümmelt und mit Mörtel überdeckt worden, da sie den geräumigen Tempel in eine Kirche umwandelten, und über die so verschwundenen buddhistischen Heiligen, die Heiligen ihrer Kirche hermalten. Jetzt ist das Bild wieder, so weit es noch vorhanden ist, gereinigt. Die Abweichungen von dem vorigen beweisen blos, daß die Künstler nicht an eine Darstellungsart gebunden waren, sondern frei ihren Ideen folgten. Buddha steht in der Mitte, gegen die andern Figuren riesengroß, mit sieben Armen (vier rechten und drei linken [2])); die kleinere, sich etwas sträubende Braut wird von zwei weiblichen Dienerinnen, auf welche sie sich stützt, herzu geführt. Oben wird eine Reihe Nats sichtbar, an welche sich links Wischnu, rechts Brahma schließen; unter diesem sieht man noch Ganesa und andre Figuren. Rechts von Buddha steht unten ein kleiner Altar auf welchem eine Flamme lodert, ein, die Buddhabilder so oft begleitendes Symbol, neben welchem eine größere Figur

1) Transactions. Vol. I. p. 43. Abbildung.

2) Wahrscheinlich ist auf der linken Seite aus Versehen des Zeichners ein Arm vergessen.

sitzt, und ein Paar kleinere stehen. Um Buddhas Haupt steigt der heilige Kreis empor, und in der hintersten Hand hält er die heilige Schlange. Nach Sykes wird diese Darstellung in den Tempeln zu Elore öfter wiederholt, z. B. in Dumar Leyna, Rameswur u. s. w. [1]) und möchte wohl in wenig Buddhatempeln fehlen. Die mehrsten Erklärer sehen in dieser Darstellung eine Vermählung; Erskine bezweifelt diese Deutung [2]), und würde recht haben, wenn das dargestellte Paar, wie er und seine Vorgänger voraussetzen, Siva und Parvati sein sollte, weil dann die Darstellung mit den Hindumythen über diesen Gegenstand in vielfachem Widerspruch stände.

Nach der mythischen Geschichte des Buddha folgt auf den Raub der Tochter des Asurakönigs und seine Vermählung mit derselben, der Kampf mit ihrem Vater, der anfänglich unglücklich für Buddha war, in dem er aber zuletzt siegte und den mächtigen Asura unter den Meru zurückwarf, wo er von den vier Schutzgöttern der Erde bewacht wird. Außerdem hat Buddha, und zwar jeder Buddha viele Kämpfe zu bestehen, ehe er zur höchsten Regierung der Welt gelangt, theils mit Widersachern auf der Erde, theils mit den Beherrschern der obern Himmel, wie in der ersten Abtheilung angeführt worden ist. Diese Kämpfe boten den Künstlern einen zu reichen Stoff als daß sie dieselben hätten übergehen können, und Darstellungen der Art scheinen sich in fast allen Tempeln zu finden. Eine solche Schlachtscene, findet sich an den Mauern des großen Buddhatempels auf Java, welche Crawfurd abgebildet hat [3]). Buddha sitzt in gewöhnlicher Stellung unter einem Baume, von dem heiligen Kreise umgeben auf seinem Lotusthron, an dessen Seiten zwei Löwen angebracht sind. Ueber dem Baume, auf welchem ein Paar Vögel Schutz suchen, schwebt die Umbrella, als Zeichen des

1) Transactions. Vol. III. p. 273—377.

2) Daselbst, Vol. I. p. 228.

3) Daselbst, Vol. II. p. 154. Pl. 6.

Herrschers. Zu seiner Linken steht seine Gattin, ihm eine Blume reichend, und eine knieende Person opfert ihm Früchte; zu seiner Rechten aber tobt die noch unentschiedene Schlacht. In unseren Felsentempeln werden die erklärenden Brahmanen bald mit diesen Schlachtscenen fertig; sie sollen entweder aus dem Ramayana oder Maha-Bharata genommen sein, oder den allegorischen Kampf der Durga darstellen. Den letztern findet man überall; zum Glück haben wir aber eine gute Abbildung desselben [1]), und es wird sich leicht zeigen lassen, daß diese Erklärung durchaus falsch und unrichtig ist. Die Hauptfigur in dieser Darstellung reitet auf einem Löwen, welcher eine Art von Menschengesicht hat. Dieser Löwe findet sich in und vor den Felsentempeln und aufgebauten Pagoden der ganzen Halbinsel südlich vom Ganges, unzählige Male abgebildet, und die englischen Erklärer machen den Künstlern dabei immer den Vorwurf: daß sie den Löwen nicht gekannt hätten weil sie ihn ganz abweichend von der Natur darstellen, was um so mehr auffällt, da alle übrigen Thiere so ganz der Natur getreu erscheinen. Allein man setzt bei diesem Tadel ganz irriger Weise voraus, daß die Künstler in diesem Thier einen natürlichen Löwen hätten darstellen wollen, welches gar nicht der Fall ist. Auf dem Meru, sagt die Buddhamythe, wohnt ein besonderer Löwe, welcher ein Menschengesicht hat, und nur auf der Erde sichtbar wird, wenn ein Gott, d. i. ein Buddha, erscheint. Dieses mythische Thier ist nicht allein den buddhistischen Secten in Indien, sondern auch den Chinesen und Japanern bekannt, welche es Kirin nennen, und gleichfalls glauben: daß es nur auf der Erde erscheint wenn ein Sesin (Buddha) geboren wird. Der japanische Kirin weicht in der Gestalt ab, aber der chinesische ist, Schwanz und Hörner abgerechnet, ganz dem indischen Löwen mit Menschengesicht gleich [2]). Aber selbst in Indien weicht

1) As. Res. Vol. VIII. p. 76. Siehe Nr. XIV. unserer Abbildungen.

2) Kämpfer. B. I. S. 139. Tab. IX. Fig. 1. 2.

die Gestalt dieses Löwen ab, und geht, vorzüglich in jüngern Bildwerken fast in die Gestalt des Greifs über, z. B. in den Ruinen von Madhurah [1]). Dieser mythische Löwe ist nun das Symbol des jetzigen Buddha, und ein sicheres Merkmal daß wir, wo er zum Vorschein kommt, auch buddhistische Bildwerke vor uns haben, da die Hindumythe ein solches Thier durchaus nicht kennt.

Zeigt dieser Löwe in der vorliegenden Darstellung den buddhistischen Ursprung, so läßt das Ganze den Sinn nicht zweifelhaft. Die Hauptfigur welche auf dem Löwen reitet, hat acht Arme; die Hände sind mit Pfeil und Bogen, Schwert, Schlinge, Schnecke (worauf in der Schlacht geblasen wurde), Schild, Glocke und Pauke gefüllt. Das Gefolge des Löwenritters besteht aus acht Personen, fünf davon sind bewaffnet, aber nur einer nimmt Theil am Kampfe; alle sind klein, zwergartig und ohne hohe Mützen; zwei tragen starke Stutzbärte; eine Figur hält die Umbrella über den Kopf des Ritters, eine den Fliegenwedel und noch eine andere eine Schüssel auf welcher etwas aufgehäuft liegt. Der große Gegner trägt eine hohe kronenartige Mütze, und über der Schulter das Opferband; der Kopf ist aber ein Büffelkopf, und seine Waffe eine Keule. Er hat gleichfalls acht Begleiter, alle groß, schön gestaltet, und mit hohen Mützen geschmückt; einer hält die Umbrella über das Haupt des Königs. Die schön gestalteten Begleiter des Büffelhauptigen bilden den auffallendsten Gegensatz, gegen das mißgestaltete Gefolge des Löwenritters; dennoch weichen sie und fallen. Wie unähnlich ist diese Darstellung dem Kampfe der Durga, wie die Hindumythen diesen darstellen! Da indeß unter alle den Deutungen der Brahmanen, diese den größten Schein der Richtigkeit für sich hat, müssen wir etwas dabei weilen.

Die umständlichste und ächteste Beschreibung des Kampfs der Durga enthält unstreitig der Markanday-Purana — die älteste Mythe kennt ihn gar nicht — aus welchem sie Cole-

1) Langlès Monuments. Vol. II. Pl. 6. 7. 8.

brooke übersetzt hat [1]). Durga, oder Parvati erscheint hier in Sivas Gestalt, mit dem dritten Auge und dem Dreizack und auf dem Stiere reitend; Saraswati, mit den Symbolen Brahmas, begleitet sie auf einem Wagen von Schwänen gezogen, Lakschmi, mit Wischnus Waffen auf dem Garuda, Indrani mit dem Blitzstrahl bewaffnet auf dem Elephanten; kurz jede Sakti in der Gestalt, mit den Waffen und Symbolen des Gottes, dem sie angehört. Nach andern Sagen fließen die acht Saktis, oder die Saktis (Kräfte) aller Götter in eine Person zusammen. Diese hat dann acht Gesichter, sechzehn Arme und Hände, welche mit den Waffen aller Götter, Dreizack, Blitzstrahl u. s. w. gefüllt sind. Von allen diesen Dingen findet auf unserer Darstellung sich nichts. Da aber, wie wir in Folge zeigen werden, und wie es bei der Stellung der Hindus gegen die Buddhisten wohl nicht anders möglich war, aus den Sagen der letztern und den Bildwerken ihrer Tempel eine Menge Vorstellungen in die Mythen der Hindus übergingen, so kann man wohl annehmen, daß diese Darstellung des Kampfs, mit dem ähnlichen Kampfe der Durga vielfach zusammengeflossen sein werde. So erwähnt Wilkins dieses Kampfs nach einem Buche welches er Tshandi nennt [2]), das aber nicht zu den heiligen Schriften gehört, und also wohl jünger ist. Diesem zufolge reitet die Durga auf einem Löwen in den Kampf, welchen ihr der Berg Himavat schenkte. Angenommen diese Sage sei nicht blos nach den bildlichen Darstellungen in den alten Tempeln gestaltet, sie wäre wirklich alt und es gäbe dergleichen Darstellungen; so kann doch das Original der vorliegenden Zeichnung, dem der Beschreibung nach, die Bildwerke der übrigen Tempel gleichen, nicht als solche genommen werden. Auf ihnen soll die Göttin Durga den Asur, das personificirte moralische Uebel bekämpfen. Sehen wir nun zuerst ob der Löwenritter, welchen die Brahmanen zur Durga machen, männlich oder weiblich dargestellt ist?

1) As. Res. Vol. VIII. p. 83.
2) As. Res. Vol. I. p. 279.

Auf unsrer Zeichnung erscheint er männlich. Er ist gekleidet wie alle übrigen Männer, nur geschmückter wie es seinem Range gebührt, sitzt mit nackten Schenkeln auf dem Löwen, und was hier entscheidet: die Brust, welche bei allen weiblichen Bildern in diesen Tempeln so außerordentlich voll und stark gebildet ist, erscheint hier durchaus männlich. Der Feind den er bekämpft trägt das Opferband, das Zeichen der Religiosität, und nicht des moralischen Bösen.

Daß die siegende Hauptfigur hier Buddha ist, kann nicht bezweifelt werden; schwierig aber ist zu erklären, was man sich eigentlich unter dem Büffelkopf dachte. Unter den Abbildungen welche Raffles aus den alten Dschaintempeln aus Java liefert, kommen viele darauf sich beziehende Darstellungen vor. Zuerst finden wir einen Buddha der auf dem überwundenen und gebundenen Gegner reitet, allein der Büffelkopf hat sich hier in einen Stierkopf verwandelt [1]), und die übrigen Kampfbilder stellen nun als Gegner des Buddha einen wirklichen Stier dar. Der auf dem Stiermann reitende Buddha hat als Symbol eine Blume in der Hand, und scheint also Situla, mit der Blume Srivatsa zu sein. So finden wir auch den Buddha Dharma mit dem Blitzstrahl und dem Herrscherzeichen in den Händen [2]) aber auch denselben wie er mit acht Armen, und allen Arten von Waffen den Stier eben besiegt und unter die Füße tritt [3]). Einen kleinen Vertheidiger des Stiers hat er bei den Haaren gefaßt, und hält ihn schwebend. Der Buddha Tschandraprabha ist eben so allein, und als Besieger des Stiers abgebildet [4]). Es finden sich noch fünf bis sechs solcher Stierkämpfe von verschiedenen Buddhas; alle haben den Stier beim Schweif ergriffen, treten ihn nieder, und bei einem ist eine große Wunde über der Brust, durch die Schulter, zu sehen; der Stier wird also getödtet. Wir

1) Abbildung Nr. XV.

2) Abbildung Nr. XVI.

3) Abbildung Nr. XVII.

4) Abbildungen Nr. XVIII und XIX.

würden uns zu weit von unserem Zweck entfernen, wenn wir uns auf einen Versuch diese Bilder zu erklären einlassen wollten; wir mußten sie aber anführen, um den Beweis zu vervollständigen: daß die Kämpfe mit dem Büffel- oder Stierhauptigen in den Tempeln auf den Halbinseln den Dschainas, und nicht den Brahmanen angehören; zu bemerken ist bei diesen Abbildungen noch, daß die Körper der Buddhas fast alle weiblich gestaltet sind, wahrscheinlich der Schönheit der Form wegen, da man sie sonst unstreitig männlich dachte. Die Dschainas zeigen diesen Geschmack fast überall in ihren Bildungen wie Wallace in seinen Denkwürdigkeiten Indiens es auch in Guzurat fand, und die weibliche Gestalt der Männer ausdrücklich bemerkt [1]).

Eine brahmanische Abbildung des Kampfs der Durga theilt Holwell mit. Durga erscheint in der Gestalt des Siva, mit zehn Händen, in welchen man alle charakteristischen Waffen der Hindugötter erblickt. In den beiden vordersten Händen hält sie die Schlange und den Dreizack des Siva; die Schlange umschlingt den Asur, den sie eben im Begriff ist mit dem Dreizack zu tödten; der Asur hat ein menschliches Haupt; aber ein Stier- (nicht Büffel-) Kopf liegt neben ihm. Der Löwe, auf welchem Durga nicht reitet, sondern steht, hat die Gestalt des fabelhaften Greifs angenommen, und hilft im Kampfe; an der Stirn der Göttin fehlt auch das dritte Auge nicht. Um die Göttin her sieht man in kleinen Abtheilungen, fast alle Götter und Avatars der Hindus; und da Durga alles physische und moralische Uebel bekämpft, darf man sich nicht wundern, sie in diesen Abtheilungen auch mit Mohamedanern, welche auf Pferden und Elephanten reiten, im Kampf zu erblicken [2]). So viel von der Hindumythe hier auch erscheint, wird doch der Einfluß der buddhisti-

1) Wallace Denkwürdigkeiten Indiens. Frankfurt a. M. 1826. S. 130.

2) Holwells merkwürdige historische Nachrichten von Hindostan u. s. w. übers. von Kleuker. S. 302. Tab. II.

schen Bildwerke in dem löwenartigen Thiere sichtbar. Bekanntlich feiern die Hindus der Durga, und ihren Kampf zu ehren, jährlich ein zehntägiges Fest. Nach Malkolms Bericht sind in Punah — in einer Gegend wo früher der Buddhismus herrschte — nur die ersten neun Tage der Göttin geweiht, und werden mit Gebet und Fasten zugebracht; der zehnte Tag aber ist das Fest der Erinnerung des großen Siegs, welchen Rama über Rawana, den König der Asuras davon trug [1]). Nach den Erkundigungen welche Niebuhr anstellte, ist das ganze Fest eine Feier der Siege des Rama über den Asurakönig Rawana [2]). Wie oft aber Rama mit Buddha verwechselt wird, werden wir in der Folge sehn. Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen bei der Untersuchung der Bedeutung des Kampfs der Durga, wie dieser in der Volksreligion sich ausgebildet hat, die sonderbaren Kampfspiele welche die Buddhisten an bestimmten religiösen Festen feiern. Turner war Zeuge derselben in Butan [3]); an zehn Tagen wurde der Kampf wiederholt; fürchterliche Masken traten auf, einige als Elephanten, andere als Affen u. s. w., doch schienen die Götter die Asuren zu bekämpfen, und Durga — Turner wußte keinen andern Namen — trug immer den Sieg davon. Das Fest wird nach der Frühlings-Nachtgleiche gefeiert, und Turner hält es für eins mit dem bekannten Hulifest (welches der Durga zu Ehren gefeiert wird) der Hindus, weil es mit demselben zusammen fällt, viel Aehnliches damit, aber doch gewiß eine andere Bedeutung hat. In Tibet fand Moorcraft in dem Tempel des Buddha zu Daba eine Menge Thiermasken [4]), welche die Begehung dieses Festes in einer Gegend bezeugen, wo es um diese Zeit noch tiefer Winter ist, und unter einer buddhistischen Religionspartei die sich sehr von der in Butan unterscheidet. — Wir können diesen Gegenstand hier

---

1) Transactions. Vol. III. p. 73.

2) Niebuhrs Reise. B. II. S. 28.

3) Ambassade au Tibet etc. Tom. I. p. 250 etc.

4) As. Res. Vol. XII. p. 428.

nicht weiter verfolgen; glauben durch das Gesagte aber berechtigt zu sein: in jenen Darstellungen in den Tempeln, Kämpfe des Buddha zu sehen.

Wir haben nun noch Bildwerke nachzuweisen in welchen Buddha als Herrscher auf dem Meru, nach erhaltenem Siege, dargestellt wird. Wir machten mit diesen Darstellungen den Anfang, weil ihre sprechende Uebereinstimmung mit der mythischen Geschichte des Buddha sogleich auffällt. Diese Darstellung fehlt wahrscheinlich in keinem Buddhatempel, und Erskine beschreibt sie, wie sie mit manchen Abweichungen in dem Tempel zu Elephanta sich findet [1]). Der Gott mit dem Stirnauge, acht Armen, und der Mondsichel an der Mütze, hat auf einem Sitz sich niedergelassen, welcher von dem Asur getragen wird. Zwei Hände hat er auf die Köpfe seiner Diener gelegt, in einer hält er den Dreizack, zu seiner Rechten sitzt die Gattin, und neben ihr ruht ein Tiger auf seinen Pfoten. Hinten sind Verehrer, und an beiden Seiten stehen große Thürwächter. Es ist Buddha der eben auf seinen Stein sich setzt, um von der Schlacht, in welcher der Gegner besiegt ist, auszuruhn. Aber der Dreizack? Es scheint uns damit dieselbe Bewandniß zu haben, als mit dem dritten Auge. Bei der Trimurti wurde der Stellvertreter bestimmt zwischen die beiden andern Augen gesetzt, und so auch bei den übrigen; in dieser Beschreibung rückt er schon an die Stirn. Salt liefert die Abbildung einer Darstellung in dem Tempel Dschogheysir auf Salsette, welche er auch beschreibt [2]). Der Gott mit vier Armen hat sich niedergesetzt; die linke hintere Hand hält einen großen Stier bei einem Horn; die vordere linke fehlt, die vordere rechte ist gegen die zu seiner linken sitzende Gattin ausgestreckt, die hintere rechte Hand hält einen Scepter, welchen er auf das rechte Knie stützt. Der Scepter hat oben einen verzierten Knopf, auf welchem sich eine Blume mit spitzig zulau-

1) Transactions. Vol. I. p. 228.

2) Daselbst, Vol. I. p. 43. Abbildung Nr. XX.

senden Blättern befindet, von welchen drei sichtbar sind, und leicht mit dem Dreizack verwechselt werden könnten, wenn nicht über das mittelste Blatt aus dem Kelch der Blume noch eine Spitze in die Höhe schösse, wodurch Salt bewogen wurde: hier keinen Dreizack, folglich auch nicht Siva zu sehen; sondern die Figur einen Helden mit dem Scepter zu nennen. Es ist Risabha mit seinem Stier; aber Erskine würde hier Siva und den Dreizack sehn. Und der Tiger? Dieser läßt sich noch bestimmter nachweisen. Da der Buddhalöwe mit seinem menschenähnlichen Gesicht und eigenthümlicher Mähne nun einmal dem natürlichen Löwen nicht gleicht, so kann man ihn ja auch wohl für einen Tiger nehmen, obwohl er diesem noch weniger gleicht. Der Löwe hat nun einmal in der Mythologie der Hindus durchaus keine Bedeutung, wohl aber der Tiger, welcher dem Siva und der Parvati heilig ist; und so findet man überall wo der Buddhalöwe unter oder neben einer Figur erscheint, einen Tiger und Parvati. So beschreibt Sykes eine weibliche Figur welche im Tempel des Dschaggernath zu Elore, „auf einem Tiger sitzt." Zum Glück zeichnet er sie, oder vielleicht den Buddha selbst, den der Zeichner wegen der frauenähnlichen Gestalt, als wirkliche Frau nahm, und man erkennt in dem Thier auf welchem sie sitzt den treu abgebildeten Buddhalöwen [1]). Der Vordertheil des Kopfs ist zwar abgebrochen, doch sind die Augen noch sichtbar, und die Mähne um seinen Hals, auch zeigt der Haarbüschel am Ende des Schwanzes, daß hier an einen Tiger gar nicht zu denken ist. Die Brahmanen machen das Thier aber zum Tiger, um die darauf sitzende Figur Bhagisri Bhawani nennen zu können. Sykes wundert

1) Transactions. Vol. III. p. 269. Pl. I. Fig. 2. Nr. XIX. und Nr. XXI. unserer Abbildungen. Dies sehr beschädigte, auch wohl etwas nachlässig gezeichnete Bildwerk, ist auch dadurch merkwürdig, daß die Figur weiblich ist, und beweist, daß man auch auf der Halbinsel die Gattinnen der Buddhas besonders, mit den Symbolen derselben darstellte, wie auf Java in den alten Bildwerken oft sichtbar wird. Man scheint damit ähnliche Vorstellungen verbunden zu haben, wie die Brahmanen mit den Saktis ihrer Götter.

sich, die Figur auch in Brahmanentempeln zu finden, da sie hier in einem anerkannten Buddhatempel sich findet, und ist zweifelhaft, ob die Figur nicht die weibliche Urkraft der Buddhisten darstelle, und die Brahmanen sie nur nachgeahmt hätten. Daß diese Tempel aber nicht brahmanisch, sondern buddhistisch sind, haben wir schon gezeigt. Der Tiger, welchen Erskine auf dem Bilde zu Elephanta findet, wird wohl derselben Art sein.

Aber nicht allein als Sieger, über den Asur auf dem Meru thronend, wird Buddha dargestellt, sondern auch in allen übrigen Beziehungen seines Herrscheramtes, und nicht allein er, sondern auch alle seine Vorgänger, denn alle werden noch neben ihm, oder in ihm gleich verehrt. So zeichnet Niebuhr den Buddha Situla auf seinem Lotussitz, an welchem sein Symbol, die Figur Sriwatsa (die Kreuzblume) angebracht ist [1]); ferner sprechen Niebuhr und Goldingham von einem Manne, der mit untergeschlagenen Beinen sitzt und zu dessen Füßen ein Stier liegt [2]), es ist Buddha Risabha; beide Beschreiber erwähnen noch eines Mannes zu Pferde, es ist Sambhawa; eines andern, der auf einem Büffel reitet [3]), es ist Wasupudschya u. s. w. Wir zweifeln nicht, daß bei genauer Untersuchung sich alle vier und zwanzig Buddhas in diesem Tempel finden werden. Da wir von diesen Bildwerken keine Abbildungen besitzen, müssen wir Elephanta auf einen Augenblick verlassen, um aus den Bildwerken andrer Tempel, von denen wir Zeichnungen vor uns haben, die verschiedenen Beziehungen zu erklären, in welchen die Buddhas dargestellt sind.

In dem schönen Tempel zu Elore, welchen die Brahmanen Indra-Sabha nennen, sitzt eine Riesenfigur auf einem kleinen Elephanten, unter einem Baume auf welchem vier Pfauen zu sehen sind. Obwohl dieser Figur alles mangelt, woran sonst Indra zu erkennen ist, so hat man sie doch so genannt, weil

1) Niebuhrs Reise. B. II. Tab. VIII. Fig. B.

2) As. Res. Vol. IV. p. 412.

3) Niebuhrs Reise. B. II. S. 89.

sie auf einem Elephanten sitzt; sie ist aber in einem anerkannten Buddhatempel, unfehlbar das Bild des Buddha Adschita, auf seinem Symbol, dem Elephanten ruhend [1]). Noch eine größere Umwandlung mußte sich eine zweite hier befindliche Riesengestalt gefallen lassen; man machte sie zur Indrani, der Gattin des Indra [2]). Die Gestalt sitzt auf dem, hier vollständig erhaltenen Buddhalöwen (welchen Sykes dennoch für einen Tiger ausgiebt!), hat das linke Bein in die Höhe gezogen und hält ein Kind auf diesem Schenkel. Auf seinem Schooß, wie am Gürtel befestigt sieht man einen Todtenkopf und Todtengebeine; mit dem Zeigefinger der rechten Hand zeigt sie in die Höhe auf die Frucht eines Baums, unter welchem sie sitzt. Diese Gestalt, an der alles dem Begriff der Indrani der Hindus widerspricht, soll doch diese Göttin darstellen, weil man die vorige Indra nennt. Weiblich wird die Figur aus keinem andern Grunde genommen, als weil sie ein Kind auf dem Schooße hält. Sehen wir sie aber genauer an, so ist sie gar nicht weiblich, sondern männlich. In den Tempeln zu Elore sind die Figuren bald ganz nackt, bald bekleidet. Unter den nackten zeichnen sich die weiblichen durch die volle, weibliche Brust sogleich aus; unter den bekleideten durch die Brust, und die Frauenkleidung. Die Männer tragen anschließende, bis auf die Knöchel herabreichende Beinkleider, welche über den Hüften durch einen Gürtel befestigt sind; oft auch Mäntel welche hinten herabhangen. Die Frauen aber ein langes Gewand, welches über den Hüften durch den Gurt befestigt, bis zu den Füßen herab hängt.

---

1) Wie sehr man sich mit Abbildungen vorzusehen hat, welche durch die Hände von Hindus gehen, beweist eine Zeichnung, welche man als die Kopie dieses Bildwerks anerkennen muß, und die Müller (B. 1. Tab. III. Fig. 96) liefert. Die Darstellung überhaupt ist dieselbe, doch der zweiarmige Buddha in den vierarmigen Indra verwandelt, der nun seine Attribute in den Händen trägt; auch der kleine Elephant ist gewachsen, hat drei Rüssel bekommen, und um den Gott des Firmaments noch mehr zu bezeichnen, geht über dem Baume die Sonne auf u. s. w.

2) As. Res. Vol. VI. p. 302 etc. Die beiden verschönerten Platten hat Langlès Monuments. Vol. II. Pl. 40 wiederholt.

Dies bemerkt Malet ausdrücklich, und zeichnet die Figuren auch so [1]). Nun ist die sogenannte Indrani aber ganz männlich gekleidet, die linke Schulter bedeckt, die rechte bloß; die Brust männlich, obgleich auf Langlès Bilde etwas Brust angedeutet worden, was auf Malets Zeichnung fehlt, und das Männliche der breiten Schulter nicht verstellen kann. Die Figur stellt den jetzigen Buddha auf seinem Löwen und in seinen Beziehungen zu den Menschen dar. Das Kind auf seinem Schooß zeigt Buddha, der für die Fortpflanzung der Menschen sorgt; er zeigt mit der rechten Hand über sich auf den Baum mit Früchten; dieser Baum ist das allgemeine Symbol der Ernährung — es ist Buddha welcher die Menschen nährt! Auf seinem Schooß liegen noch Todtenschädel und Bein — es ist Buddha der für die Menschen auch im Tode sorgt!

Noch sprechender ist in dieser Hinsicht ein anderes Bildwerk, welches Salt aus dem Tempel zu Kennery auf Salsette mittheilt [2]). Die Hauptfigur ist hier nicht Mahavira, der letzte Buddha, sondern ein früherer, welcher die höchste Verehrung genoß. Den Namen desselben zu bestimmen hat einiges Schwierige, doch zeichnet er sich durch seine Bildung von allen übrigen aus. Seine Mütze ist jederzeit niedrig, oben kegelförmig und aus lauter kleinen Kugeln, wie Perlen oder kleinen Locken, zusammengesetzt. Er ist oft auf einem Thron, nach europäischer Art sitzend gebildet, so in einem eignen Tempel zu Elore [3]), wo die Brahmanen ihn als Wiswakarman nehmen, und auch zu Kennery in Salsette. In beiden Bildwerken hebt er die Hände gegen die Brust und faßt mit dem Daumen und Zeigefinger der nach außen geöffneten rechten Hand, den kleinen Finger der nach innen geöffneten linken. Wir finden ihn auch stehend in Kennery, auch mit untergeschlagenen Beinen und die Hände im Schooß gelegt [4]). Sein Symbol ist ein Thier, welches

1) As. Res. Vol. VI. p. 400. Langlès Monuments. Vol. II. Pl. 47.

2) Transactions. Vol. I. p. 47 — 48. Abbildungen.

3) Daselbst, Vol. III. p. 302. Pl. 13. Abbildungen Nr. XXII.

4) Daselbst, Vol. I. Abbildungen zu p. 45 und 48.

näher zu bestimmen eben schwierig ist. An seinem Throne zu Kennery sind diese Thiere durch Verwitterung unkenntlich geworden; an dem Throne des Gottes in Dschaggernath-Sabha zu Elore, ist das Thier fünfmal eingehauen; die ganze Gestalt ist katzenartig, vorzüglich der Kopf, doch hat das Gesicht etwas Menschliches, und der Schwanz fehlt [1]). An dem Throne im Wiswakarmantempel, erscheint das Thier vier mal; unten in derselben Stellung wie an dem vorigen, aber oben an der Rücklehne steht es gerade aufrecht, wie ein Mensch; rechter Hand zeigt es dasselbe Gesicht, linker Hand sieht man den Kopf von der Seite, der so vollständig einem Affenkopfe gleicht [2]). Langlès theilt die Abbildung einer sehr alten, aus einem Felsen gehauenen Pagode, welche in Dekhan, unweit Kandscheweram sich findet, nach Salts Zeichnung in Valentia's Reise, mit [3]). Vor dem Eingange sieht man vier große Buddhalöwen, und einen Stier; die äußere, aus demselben Fels gehauene Mauer ist in viereckte Felder getheilt, und in jedem steht in übermenschlicher Größe aufgerichtet, dasselbe Thier. Wo man dieselben in das volle Gesicht sieht, gleichen sie vollständig den vorigen; auf der andern Seite sieht man die Köpfe im Profil, und erblickt wieder die verlängerten Affenköpfe. Daß diese Thiere hier allgemein als Affen genommen werden, geht daraus hervor: daß man die Pagode dem Rama und der Sita gewidmet glaubt, und diese in der Hauptabtheilung findet; in der zweiten Abtheilung steht der Lingam. Der mit diesem Thiere dargestellte Gott ist ohne Zweifel Buddha Abhinandana, der vierte in der Reihe, dessen Symbol ein Affe ist. Die verschiedenen Abbildungen dieses Gottes, geben zu einigen nicht unwichtigen Bemerkungen über die Verhältnisse in der Regierung der Buddhas und der bildlichen Darstellung derselben, Veranlassung. In Kennery ruhet der Thron des Gottes auf der Lotusblume,

1) Transactions. Vol. III. p. 268. Pl. I. Fig. 1.

2) Daselbst, Vol. III. Pl. 13.

3) Monuments. Tom. II. p. 59. Pl. 28.

welche aus der Tiefe hervorschießt; zwei Figuren mit dem Schlangenschirm über dem Haupte, halten den Stengel fest. Aus dem Hauptstengel sprossen zwei Nebenstengel, welche an jeder Seite der großen Blume eine Nebenblume treiben, und auf jeder steht ein Diener des Buddha mit dem Fliegenwedel. Der linker Hand trägt in der linken Hand einen Lotusstengel mit einer noch nicht aufgeschloßnen Knospe. Auf einem andern Bilde erscheint Abhinandana stehend und in ein Gewand gehüllt, auf dem Lotusthron; zu seiner Rechten steht nun, von gleicher Größe mit ihm auf dem Lotus, jene Person, mit dem Lotus; der Fliegenwedel ist verschwunden und sie hält statt dessen den Rosenkranz. Die Mütze ist hoch und reich geschmückt, und eine Art faltigen Gewandes hängt davon auf die Schultern herab; auch hängt vom Gürtel bis auf die Füße eine Art von Gewand herab; doch möcht' es zweifelhaft sein, ob nicht Beinkleider dargestellt sein sollen. In einem Bildwerke daneben erscheint dieselbe Figur, eben so gekleidet, in derselben Größe allein auf dem Lotus stehend, den Lotus in der linken, den Rosenkranz in der rechten Hand. Aber dicht über seinem Haupte, und wie darauf ruhend sieht man den Lotusthron des Abhinandana, der darauf in kleiner Gestalt, mit untergeschlagenen Beinen, als in tiefer Betrachtung sitzt. Zu beiden Seiten dieser Darstellung sieht man acht kleine Felder, vier auf jeder Seite, und auf jedem ist ein Buddhaverehrer in großer Gefahr dargestellt, und zu jedem schwebt, als von den beiden Hauptfiguren her, und dem Lotusträger nicht unähnlich, eine leichte Gestalt, die ihm Schutz gewährt. Auf den beiden obern Feldern stürzt sich rechts ein Löwe, links ein Elephant auf den Betenden; aber der herzuschwebende Helfer rettet. Figuren drohen den Betenden mit großen Felsen zu zerschmettern, Menschen, Affen und Ungeheuer fallen ihn an, ein Schiff will mit ihm untergehn — aber immer schwebt, von dem mittlern Gott her, der Helfer in sein Feld hinein [1]); Joinville und Mahony sagen: daß

1) Transactions. Vol. I. die Abbildungen zu p. 47 und 48. Abbildungen. Nr. XXIII. XXIV und XXV.

der große Brahma, jetzt der erste Diener des Buddha, künftig sein Nachfolger, schon jetzt unter Buddha die Welt regiere, und ferner: daß, wenn einen wirklich tugendhaften Menschen physische oder moralische Leiden treffen, so weiß es der gute König (Sakreia, Buddha) sogleich durch eine Bewegung, welche er auf seinem Throne fühlt, nahet sich augenblicklich der Person, und befreiet sie auf der Stelle, ohne daß sie den Wohlthäter erblickt [1]). Jetzt sind jene Darstellungen uns klar. So wie jetzt Maha Brahma als erster Diener neben Buddha Mahavira steht und seine Befehle ausrichtet, so stand früher Padmaprabha mit seinem Lotus neben Abhinandana und erfüllte seine Befehle, und jedem Leidenden war der Befreier nah. Kehren wir jetzt in unsern Tempel nach Elephanta zurück.

Hier haben wir nun noch den dritten, dem zornigen Haupte der Trimurti entsprechenden Moment, die Weltvernichtung aufzusuchen. Diese Darstellung scheint sich nicht allein hier, sondern in fast allen Tempeln zu finden. Niebuhr hat die Hauptfigur dieses Bildwerks aus dem Tempel zu Elephanta gezeichnet [2]), aber alle Nebenfiguren, die hier zur richtigen Erklärung führen müssen, weggelassen. Erskine giebt daher eine andere Abbildung, welche alles darstellt, was die Verwitterung des Steins noch erkennen läßt [3]). Sykes theilt eine Zeichnung desselben Gegenstandes aus einem Tempel zu Elore mit [4]). Dies Bildwerk ist sehr gut erhalten und vollständig wiedergegeben. Die Hauptfigur ist männlich, das Gesicht zornvoll, der Mund etwas geöffnet; an der hohen geschmückten Mütze bemerken Erskine und Sykes den Todtenkopf; bei Niebuhr fehlt er; die Ohren sind mit großen Ringen, so wie der Hals mit Perlen und Juwelen geschmückt. Die Brust und der Oberleib sind nach vorn, und etwas gegen die linke Seite vorgebogen, das

1) As. Res. Vol. VII. p. 413.

2) Niebuhrs Reise. B. II. Tab. X.

3) Transactions. Vol. I. p. 229. Abbildung. XXVI.

4) Daselbst, Vol. III. Pl. 3. Abbildung. XXVII.

rechte Bein gerade und weit ausgestreckt, das linke, gebogen, macht einen gewaltigen Schritt gegen eine Anhöhe. In Elephanta fehlen die Beine zwar, aber Oberleib und Schenkel, welche noch sichtbar sind, zeigen dieselbe Stellung. In dem Tempel zu Elephanta trägt die Gestalt das gewöhnliche Opferband und darüber noch ein anderes, von Menschenschädeln zusammengesetzt; in Elore fehlen beide; die Figur hatte acht Arme, davon fehlten zu Niebuhrs Zeit auf Elephanta zwei; Erskine fand drei abgebrochen; in Elore fehlt nur einer. Auf beiden Bildwerken heben zwei Hände mit ausgestreckten Armen hinten eine Decke in die Höhe, welche beinahe den ganzen Hintergrund verbirgt; nur zur linken Seite werden neben derselben einige Figuren sichtbar, so wie zur rechten vor derselben ein großer Elephantenkopf. In Elephanta erscheint über der Decke noch eine Reihe Figuren, in deren Mitte der Dhagop sichtbar ist. Von den rechten Armen der Figur ist der vordere auf beiden Bildwerken abgebrochen; die zweite Hand hebt ein Schwert in die Höhe, die dritte hält eine kleine menschliche Gestalt bei einem Bein, mit herabhangendem Kopfe. Von den beiden linken Händen, welche in Elephanta noch übrig sind, hält eine die Glocke, die andere eine Pauke (die Brahmanen machen eine Schaale daraus) und von dem Ellbogen dieses Arms hängt eine Schlange herab. In Elore sind alle linken Hände unverletzt; die vordere hält einen Spieß, mit welchem sie eine menschliche Figur in der Mitte durchbohrt hat und in die Höhe hebt; die zweite hält die Pauke, die dritte die herabhangende Schlange. Die Figuren, welche zur linken der Decke sichtbar werden, sind in Elephanta sehr beschädigt; doch unterscheidet man zwei Reihen über einander; die der obern Reihe scheinen bloß Zuschauer; aber die gebeugten Gestalten der untern Reihe die Gegenstände des Zorns der Hauptfigur zu sein. In Elore sieht man hier eine Göttin, ruhig auf einem Felsensitz, und hinter ihr eine Dienerin mit dem Fliegenwedel.

Was kann dies Bildwerk bedeuten? Die frühern Erklärer fanden darin bloß Siva den Rächer, den Zerstörer. Erskine, Sykes und andere sahen wohl ein, daß die Nebenfiguren

diese allgemeine Deutung unzureichend machten, und suchten die Darstellung durch eine bestimmte mythische Handlung des Siva zu erklären. Sie halten die Hauptfigur für Siva in der Avatar Beirawa (aber die Mythe kennt keine solche Avatar; Beirawa ist der Sohn, oder das Geschöpf des Siva), wie er das Opfer des Dakscha stört, und die dabei versammelten Götter niedermacht [1]). Was berechtigt aber wohl der Darstellung diese Deutung zu geben? In jener Mythe ist der Hauptzug, welcher unmöglich hätte übergangen werden können: Beirawa unterbricht das Opfer; schlägt dem Dakscha das Haupt ab, welches in das Opferfeuer fällt und verbrennt; daher Siva, nachdem er ausgesöhnt ist, und die Todten ins Leben zurück ruft, ihm einen Bockskopf aufsetzt. Was zeigt die Darstellung irgend was darauf bezogen werden kann? Nichts. Was sollte ferner der Elephantenkopf, die in die Höhe gehobene Decke, und die Nebenfiguren, in Bezug auf Beirawa und jene Störung des Opfers bedeuten? In der zu Elore sitzenden Göttin sieht Sykes die Sakti, welche sich über die Rache des Siva freuet; er vergißt, daß Sakti während jener Handlung körperlich gar nicht vorhanden war, denn sie hatte sich ja eben verbrannt. Was hier aber völlig entscheidet, ist die Darstellung der obern Reihe in Elephanta. In der Mitte steht der ächt buddhistische Dhagop, und um ihn her beten die obern Nats, während die untere Welt mit ihren Bewohnern zerstört wird. Alles in der Darstellung erhält nach dieser Ansicht einen bestimmten Sinn; das Elephantenhaupt ist Bild der Weisheit und Macht des Urgeistes, welche auch in der Zerstörung sichtbar bleibt, die hinten in die Höhe gehobene Decke, ist der Schleier, welcher eine vernichtete Welt bedeckt! Die Schlange, dies Bild des Lebens, hängt zwar kraftlos herab, aber ist noch vorhanden, und Prakriti, zwar nicht mehr ihre vollen Brüste darbietend, sondern sie mit der Hand bedeckend, ist zwar zurückgedrängt, aber noch auf einem Felsensitz thronend, denn nur die untere Welt sinkt hier in das Grab. Mit

1) Transactions. Vol. I. p. 229. Vol. III. p. 272.

Glocke und Pauke, oder Trommel, werden beim Gottesdienst Zeichen zu bestimmten Handlungen gegeben — ihre Bedeutung in den Händen dieses Zerstörers ist klar: die Glocke der Welt schlägt — und er tritt auf den Schauplatz! Verknüpft man dies Bild mit den übrigen Darstellungen, was doch geschehen muß, so wird unsere Deutung schwerlich zweifelhaft bleiben. Diese Bildwerke zeigen nur, wie schon erwähnt worden, eine Zerstörung der untern Welten. Raffles theilt ein Bildwerk in Metall aus Java mit, das eine völlige Auflösung darstellt. Der Zerstörer hat vier jugendliche Köpfe, welche eine hohe Mütze tragen, aus dem Munde eines jeden ragen zwei Hauzähne hervor; die Köpfe scheinen sich auf die vier Welttheile zu beziehen; von den acht Armen waren, wie es scheint, vier bewaffnet — die Waffen fehlen — zwei halten gegen die Brust einen Krug empor, die Oeffnung nach unten — der Inhalt ist ausgeflossen! — und die beiden Zeigefinger sind nach oben gerichtet; zwei andre Hände zeigen gleichfalls bedeutend mit diesem Finger gegen die Köpfe, was sich also wohl auf die vier Köpfe bezieht. Die Figur lehnt sich an einen Sessel, doch sieht man Schenkel und Beine in derselben Stellung wie in den vorigen Bildern. Unter den Füßen liegen zwei Figuren, mit prächtigen Mützen, eine männliche und eine weibliche, die so gestellt sind, daß der Kopf der einen zwischen den Füßen der andern liegt. Sie sind starr und leblos, und betrachtet man die Lage genau, vorzüglich das sichtbar werdende männliche Glied, so sieht man, daß die Figuren nur gewählt sind, die Trennung des Lingam darzustellen, womit natürlich die Auflösung des Weltalls verbunden ist [1]). Diese Figuren zeigen viele Kunstfertigkeit.

Wir haben durch die Erklärung der Bildwerke auf Elephanta, und anderer, welche diesen entsprachen, eine bestimmte Ansicht der bildlichen Verzierungen dieser alten Tempel gewonnen. Es sind darin große, religiöse Ideen und darauf sich beziehende Mythen, nicht einzeln und abgerissen, sondern in einem,

1) Abbildungen. Nr. XXVIII.

auf das ganze System sich beziehenden Zusammenhange dargestellt. Lingam, Trimurti und Dhagop sind zwar die Hauptgegenstände, doch scheinen die Gesichtspunkte der übrigen Darstellungen in den Tempeln sehr verschieden aufgefaßt zu sein. In Elephanta war die Trimurti der Mittelpunkt, auf welche alle übrigen Darstellungen bezogen werden können. In dem prachtvollen Tempel Kailasa zu Elore, nimmt die allernährende Prakriti, auf dem Lotus über dem Urmeere thronend, diese Stelle ein, und ein anderer Kreis von Bildwerken muß sich hier darstellen, wie auch aus den unvollständigen Beschreibungen hervorgeht. Es scheinen hier mythische Begebenheiten aus dem Leben aller Buddhas gebildet zu sein; nur bei einer wollen wir etwas weilen. Die drei großen Hindugötter, Brahma, Wischnu und Siva, erscheinen hier in einem Bildwerke gefesselt und als Gefangene. Wir kennen mehrere Mythen der Hindus in welchen Wischnu in seinen Avatars die Asuras überwindet, z. B. als Wamana, wo er den Bali gebunden in die Unterwelt schickt; die Dschainas haben offenbar ähnliche, aber das Gegentheil enthaltende Mythen; irgend ein Buddha überwindet und fesselt die Hindugötter. Von andern Darstellungen, welche wir leider! nur aus unzureichenden Beschreibungen kennen, die aber manchen Avatars des Wischnu zu entsprechen scheinen, werden wir handeln, wenn von Wischnu die Rede sein wird; allein einige andere Bildwerke fodern noch unsere ganze Aufmerksamkeit.

Es ist schon bemerkt worden, daß zwar in jedem Buddha zugleich der ewige Geist verehrt werde, daß dies aber besonders mit Buddha Risabha und seinem Symbol, dem Stier, und Buddha Parswa, und seinem Symbol, der Schlange u. s. w. der Fall sei; viele Bildwerke lassen sich allein aus dieser Ansicht erklären, welches für die alten religiösen Einrichtungen dieses Volks bedeutend ist. Von Risabha haben wir wenig bestimmte Nachrichten und Abbildungen. Aus Langlès ersehen wir, daß er zu Dsembakrischna einen eigenen Tempel hat, von welchem eine, von einem Hindu entworfene Zeichnung mitgetheilt wird. Das Bild des Gottes ist hier ein bloßer Kopf, der

auf einem Fußgestell ruht, das oben wie ein Becher gestaltet ist. Der Kopf ist hier bläulich (nach dem oben angegebenen Verzeichniß des Hemadschandra sollte er gelb sein), doch sind die Lippen roth, und vor der Stirn sieht man einen runden, purpurrothen Fleck, von dem sich rechts oder links über beide Augen hin ein blaßrother Streif verbreitet, das Ganze scheint ein drittes Auge darstellen zu sollen. Rund um den Kopf her hängt ein Blumengewinde welches die Haare bedeckt; um den Nacken über das Fußgestell herab hängt das Opferband, und noch ein Halsband von dem ein Schmuck noch weiter herabreicht. Neben dem Bilde lodert auf einer Art von hohem Leuchter die Flamme. Außer dem Hauptbilde ist dieser Kopf umher noch zehnmal wiederholt. Ueber dem Hauptbilde sieht man einen sehr verzierten Dhagop, an dessem Fuße das Bild des Gottes noch einmal erscheint; rechts und links von demselben liegt das Symbol des Gottes, der Stier, und zwar eben so geschmückt und mit einer Art von Sattel belegt, wie gewöhnlich der Stier des Siva gezeichnet wird. Vor dem Hauptbilde sieht man auf einem Altare einen Kranz, oben mit weiter Oeffnung; eine Flasche mit langem Halse und eine Frucht — es scheinen Sinnbilder des Lingam zu sein. Neben der Hauptfigur sitzt niederkauernd ein alter Mann, seine Füße umgiebt ein Ring, welcher das Gehen hindert, und sein Kopf ist mit Schilf umkränzt; hinter ihm schießt ein großer Baum empor, welcher den Dhagop überschattet, und an welchem auf jeder Seite desselben ein löwenartiger Thierkopf aufgehangen ist. Vorn am Eingange ruht der Stier noch einmal auf einem Fußgestell, und zwei Riesenfiguren mit vier Armen und der Mondsichel an der Mütze, heben einen Fuß wie in der Stellung des Tanzes über ihn. Diese tanzenden Figuren, oft mit Affenköpfen, kommen häufig vor. Umher in dem Tempel sieht man noch Buddhabilder mit vier Armen und in gewöhnlich sitzender Stellung, auch stehend. Auch Ganesa kommt vor, eine stehende Figur mit drei Köpfen u. s. w. [1]).

---

1) Langlès Monuments. Vol. I. p. 209.

Eine Erklärung dieser Bildwerke würde uns hier zu weit führen; wir bemerken nur: daß hier im Risabha, während der Regierung des jetzigen Buddha, wo er schon lange körperlos zu dem Urgeist übergegangen war, wohl nur dieser selbst verehrt wurde. An den alten Pagoden zu Madhura, Tandschaour u. s. w. von welchen Langlès Abbildungen mittheilt [1]), sind die Menge von Stieren, oder Kühen, welche auf den Mauern und an den Thürmen über den Eingängen angebracht worden, sehr auffallend, und lassen fast auf Tempel des Risabha schließen; doch nehmen Beschreiber und Zeichner diese Thiere, da sie dabei nur an den Stier des Siva denken, immer für Stiere, da unstreitig viele die heilige Kuh darstellen, welche als Hauptbild neben dem Lingam auf den Mauern von Perwuttum erscheint. Zwei Riesenstiere zu Tandschaour und Talikot [2]) ziehen besonders die Aufmerksamkeit auf sich, weil sie hier als Hauptgegenstände der Verehrung erscheinen. Es werden ihnen besondere Feste gefeiert, an welchen sie mit Blumen bekränzt und gekrönt und mit Farben u. s. w. bemalt werden.

Der Stier, als Symbol des Risabha, erscheint oft vor, oft neben, oft unter ihm. Crawford liefert die Abbildung einer großen Darstellung in dem Buddhatempel zu Boro Budor auf Java. Zwei Gottheiten, durch zwei Dienende hinter ihnen ausgezeichnet, werden auf einem mit vier Pferden bespannten Wagen im Triumph geführt, vor ihnen wird die Umbrella getragen, und Bewaffnete gehn voran und folgen. Einer dieser Götter hat Stierhörner am Kopfe [3]). Kämpfer erzählt, einer der vornehmsten Götter der Japaner (welche Buddhisten sind) sitze in einem kleinen, in einer Höhle befindlichen Tempel, auf einer Kuh [4]), er fand aber auch einen menschlich gestalteten Gott

---

1) Monuments. Tom. II. Pl. 1. 5 und 9.

2) Daselbst, Tom. II. p. 18. Pl. 10. und p. 56. Pl. 27.

3) Transactions. Vol. II. p. 162. Pl. VII. Crawford hält die Hörner für den Mond, und findet in dem Gott, Siva.

4) Kämpfer, B. I. S. 284.

in Japan und China, mit Kuh = oder Stierhörnern [1]). Sollte in diesen Bildern nicht ein Theil des Symbols des Gottes, mit seinem Körper vereinigt sein? Daß dies wirklich der Fall sei, wird sich bald zeigen. Wie damit der überwundene Stiermann und die Stierkämpfe in den Bildwerken auf Java auszugleichen sind, scheint allerdings räthselhaft, wenn auch nicht unerklärlich; sicher ist wohl: daß man diesen Stier mit dem Stier des Risabha nicht verwechseln darf. Zu bemerken ist: daß die bekämpften Stiere alle zu der gewöhnlichen Art gehören, der verehrte Stier aber einen Höcker über den Schultern hat.

Buddha Parswa, oder Parswa=nath, auch Paris=nath oder Parus=nath genannt, wird in den Bildwerken, mit seinem Symbole, der Schlange, am sichtbarsten in einer höhern Ansicht, und als eins mit dem Urgeist selbst dargestallt. Das Hauptbildwerk in dieser Hinsicht liefert Sykes, aus dem Tempel des Dschagger = nath, oder Dschaggan=nath zu Elore [2]). Der Gott steht völlig nackt und ohne allen Schmuck auf einem Fußgestell gerade aufrecht; das rechte Bein ist dünner als das linke, wohl nur durch Verwitterung, weil der Verfasser nichts darüber bemerkt. Arme und Hände hängen schlaff an dem Körper herunter; er bedarf nur seines Willens um zu wirken. Hinter ihm windet die Schlange sich in die Höhe, und breitet ihre sieben Köpfe als Schirm über ihn aus. Das Haar des Gottes ist kurz und kraus, und die Ohren herabhangend. Zu seiner Rechten steht seine Gattin auf einem kleinern Fußgestell, und zugleich als ihm dienend dargestellt, indem sie die Umbrella über sein Haupt hält, von welcher noch eine Art von Schleier auf den Gott herabhängt; sie ist aber keineswegs als bloße Dienerin zu betrachten, da sie mit dem Gott ganz von gleicher Größe ist. Um diese beiden Hauptfiguren her schweben sechs Buddhas, sichtbar in einem untergeordneten Verhältniß. Zur linken erblickt man vorn den jetztregierenden Buddha auf seinem

1) Kämpfer, Tab. XXI. Fig. 10.

2) Transactions. Vol. III. p. 299. Pl. 2. Abbildung Nr. XXIX.

gewaltigen Löwen reitend; neben ihm erscheint Abhinandana auf seinem affenartigen Thier, und rechts schwebt Wasupudschya auf seinem Büffel herzu, und oben schwebt eine Gestalt mit hoher Mütze und dem Opferbande welche in beiden Händen eine viereckte Tafel über den Kopf in die Höhe hält. Sie ist weiblich gezeichnet, was uns nicht richtig scheint, weil weibliche Gestalten gewöhnlich kein Opferband tragen. Wir haben schon bemerkt, wie oft die Buddhabilder weiblichen Gestalten ganz ähnlich sind, und so werden sie leicht von den Zeichnern ganz weiblich genommen. Diese Figur scheint uns Risabha selbst vielleicht halb weiblich darzustellen, der, obwohl in ihm gleichfalls der Urgeist verehrt wird, doch als Buddha dem Parswa untergeordnet ist. Wir finden Risabha in einer unbezweifelten Abbildung welche Salt aus einem Tempel zu Salsette abzeichnete, und wir unter Nr. XVIII. schon mitgetheilt haben. Der Gott sitzt hier, in der rechten Hand den, von der Schlange umwundenen Scepter; mit der linken faßt er das eine Horn des Stiers, und vor ihm liegt dieselbe viereckte Tafel. Diese hat wahrscheinlich Bezug auf den Umstand, daß Risabha, als der erste der Buddhas, auch der Erste war, der den Menschen ein Gesetz gab. Es schweben zur rechten noch zwei Figuren, beide verstümmelt. Sie bezeichneten wahrscheinlich Buddhas, die ihre Symbole in den Händen zu tragen pflegen. Daß hier im Parswa wirklich der Urgeist dargestellt ist, kann nicht bezweifelt werden; eben so wenig daß hier die Gattin als Prakriti erscheint. Die übrigen hochverehrten Buddhas, selbst der jetzt regierende, könnten sonst nicht in dem untergeordneten Verhältniß zu ihm stehen, in welchem sie dargestellt sind.

In dem südlichen Säulengange des bilderreichen Kailastempels zu Elore, erscheint Parswa in einer noch merkwürdigern Darstellung. Er liegt ausgestreckt, auf einer Schlange ruhend, welche ihre sieben Häupter als Schirm über ihn ausstreckt. Aus seinem Nabel sproßt ein Lotusstengel hervor, auf welchem oben eine Blume sich entfaltet, und in dieser thront Buddha [1]).

1) Transactions. Vol. III. p. 289.

Sykes, der dies Bildwerk nur beschreibt, nicht zeichnet, nennt den letztern zwar Brahma, wie die Brahmanen ihn nennen, und das auf der Schlange liegende Wesen Schi Schai Bugwan (Bhagavat, oder Wischnu), aber äußert zugleich seine Zweifel an der Richtigkeit dieser Benennungen; weil die liegende Figur mit ihrer siebenhauptigen Schlange, ganz dem Parisnath mit derselben Schlange in unbezweifelten Buddhatempeln gleiche, und selbst im Dumar Leynatempel, wie in Salsette, ein Buddha auf der Lotusblume sitzt, deren Stengel von unten empor sproßt, und von zwei Figuren gehalten wird, welche über ihren Häuptern den Schirm der sieben Schlangenhäupter haben [1]). In dem Tempel zu Salsette haben wir diesen Buddha schon als Abhinandana kennen gelernt; der in Dumar Leyna hält in der linken Hand eine Art unten spitzig zulaufender Keule, oder einen Keil, der vielleicht den Blitz, oder Donnerkeil des Dharma andeuten soll, obwohl er der Bildung sehr unähnlich ist, die wir aus Java mitgetheilt haben. Das Bildwerk gehört ganz den buddhistischen Vorstellungen an. Die als im Schlummer liegende Gestalt, welche wir selbst in Nepal finden [2]), ist Buddha Parswa, als Urgeist dargestellt, wie er während der Dauer einer ganzen Welt als ruhend gedacht wird; aber aus seinem Nabel steigt das, uns schon bekannte Bild der Welt, der Lotus empor, und in diesem thront Buddha, der die Welt als Statthalter des Urgeistes regiert. Die beiden andern Darstellungen, in welchen der, aus der Tiefe emporsteigende Lotusstengel von zwei, mit Schlangenhäuptern überschatteten Personen gehalten, oder gestützt wird, haben ziemlich denselben Sinn. Die Personen sind Parswa und seine Gattin, als Urgeist, oder Purusa, Urvater, und sie als Prakriti, Urmutter gedacht; beide halten und stützen die von Buddha regierte Welt. Die Schlange scheint in diesen Darstellungen eine doppelte Bedeutung zu ha-

1) Transactions. Vol. I. Abbildungen zu p. 48. Vol. III. Pl. 4.

2) Abhandlungen über die Geschichte und Alterthümer Asiens u. s. w. von W. Jones; übersetzt von Kleuker. B. I. S. 335.

ben; einmal als Symbol des Parswa, um ihn zu bezeichnen, und dann als Symbol des Lebens überhaupt; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß vorzüglich Parswa durch dies Symbol zu der höhern Würde gelangte, in welcher wir ihn dargestellt finden; indem er durch dasselbe als Herr des Lebens überhaupt, und so als höchster Stellvertreter des großen Urgeistes erschien; bekanntlich wurde die Schlange — und wird noch als Bild des Urgeistes allein verehrt, und findet sich auch oft allein abgebildet, wie an der Pagode zu Dschaggernath [1]). Die vielen Köpfe der Schlange haben wohl keine andre Bedeutung als die vielen Köpfe des Asurakönigs, der bald mit fünf, bald mit zehn Köpfen gebildet wird; sie sind Sinnbilder großer Kräfte. Gewöhnlich hat die Schlange sieben, oft aber auch nur fünf Köpfe; beide Zahlen scheinen übrigens besondere Beziehungen zu haben, welche weiter zu verfolgen hier ganz außer unserm Zwecke liegt.

Eine höchst merkwürdige Abbildung des Parswa, theilt Salt aus dem großen Tempel zu Kennery auf Salsette mit [2]). Der obere Theil des Körpers bis auf die Hüften, ist ganz menschlich, die Hüften gehen aber sofort in zwei Schlangen über, welche sich durch einander winden, hinter dem Rücken heraufsteigen, und fünf Köpfe über dem Haupte des Gottes als Schirm erheben. Dieses Zusammenschmelzen des menschlichen Körpers mit dem thierischen Symbol des Gottes ist sehr merkwürdig, weil es uns eine ganze Reihe andrer, eben so zusammengeschmolzener Figuren erklärt. Bei einigen ist wie hier, der obere Theil des Körpers menschlich, der Untertheil aber thierartig; bei andern ist umgekehrt, der Körper menschlich, aber der Kopf thierisch; wobei es wichtig ist zu bemerken: daß wir noch kein anderes Thier in diesen Zusammensetzungen kennen, als solche, welche in dem Verzeichniß der Buddhas als Symbole vorkommen. Bekannt sind uns bis jetzt:

---

1) Langlès Monuments. Tom. I. Pl. zu p. 125.

2) Transactions. Vol. I. Abbildung zu p. 49. Siehe Fig. I. auf Nr. XXX.

1) Volle Menschengestalt, aber mit Stierhörnern. Wir haben schon oben darin den Risabha erkannt, und es leidet wohl keinen Zweifel, daß er auch mit dem Stierhaupt vorkommt.

2) Menschengestalt, doch mehrere Arme und Elephantenkopf. Die Gestalt kommt in allen Buddhatempeln vor; sie bezeichnet den Adschita, dessen Symbol der Elephant ist. Wir werden mehr darüber sagen, wenn von Ganesa die Rede sein wird.

3) Menschengestalt, zwei Arme, in einer Hand ein Schwert, mit einem Pferdekopf [1]). Es ist Sambhawa, dessen Symbol das Pferd ist.

4) Menschengestalt mit dem Eberkopf [2]); es ist Buddha Wimala, dessen Symbol der Eber ist.

5) Menschengestalt mit einem Bocks- oder Ziegenkopf [3]); es ist Kunthu, dessen Symbol die Ziege ist.

6) Menschengestalt mit Löwenkopf, kommt sehr häufig vor [4]) und bezeichnet den Mahawira mit seinem Symbol, dem Löwen. Es versteht sich, daß diese Buddhas auch auf diesen Thieren reitend, oder sie neben sich habend dargestellt werden.

7) Menschengestalt die in einen Fisch ausgeht, und 8) die sich in eine Schildkröte endigt, sind bekannt, werden von den Brahmanen zwar für Wischnu-Avatars ausgegeben, scheinen aber die Buddhas Puspadanta und Munisuwrata zu sein [5]).

9) Sumati ist mit dem Kibitz und Ananta mit dem Sperber in Abbildungen, welche Raffles aus Java mittheilt, wunderbar zusammengeschmolzen [6]). Im letztern ist der Sper-

---

1) Langlès Monuments. Vol. III. Pl. 16. Sonnerat liefert Tab. 48 dieselbe Figur als Kalki.

2) Transactions. Vol. III. p. 290.

3) Daselbst, Vol. III. p. 277.

4) Daselbst, Vol. III. p. 289 u. f. w.

5) Sonnerat. Tab. 35. 36.

6) Nr. XXX. Fig. 2. 3. der Abbildungen.

ber nicht zu verkennen, doch hat der erstere mit dem Kibitz nur entfernte Aehnlichkeit — wobei jedoch die kronenartigen Federn des Kopfs nicht zu übersehen sind.

Da ferner die Buddhas, welche ihre Symbole in den Händen zu tragen pflegen, als Padmaprabha und Nami mit dem Lotus, Aristanemi mit der Schnecke, Sitala mit der Blume, Malli, mit dem Kruge öfter vorkamen, so fehlen nur noch einige, von denen noch keine Abbildungen mitgetheilt sind, nämlich Santi mit der Antelope, Sreyansa mit dem Rhinoceros u. s. w. Es ist aber wohl nicht daran zu zweifeln, daß in den zahlreichen Tempeln, alle mit Bildwerken bedeckt, sich nicht alle vier und zwanzig Buddhas der Dschainas, mit ihren bestimmten Symbolen finden sollten, sobald man nur mit Aufmerksamkeit darnach sucht.

Nimmt man bei Allem was hier über die Bedeutung dieser Bildwerke und ihre geographische Lage gesagt worden ist, noch darauf Rücksicht: daß die mehrsten in brahmanischen Tempeln ohne Sinn, andere aber mit den Mythen und Glaubenslehren der Brahmanen im schreiendsten Widerspruch stehen würden, so möchte man schwerlich unsern Beweis: daß diese alten Tempel keineswegs von den Vorfahren der jetzigen Hindus, sondern von den Vorfahren der Dschainas herrühren, ungenügend finden. Noch ein Umstand kommt dabei sehr in Betracht. Nach Fr. Buchanan fallen die Tempel der Dschainas in Maisur, Kanara und auf der Küste von Malabar in zwei Classen. Die der ersten Classe heißen Besti, d. i. große Tempel. In ihnen, sagt der Reisende, werden vier und zwanzig nackte menschliche Figuren, als vier und zwanzig Siddhas verehrt. Die Benennungen: Siddha und Buddha sind den Dschainas gleichbedeutend. Die zweite Classe der Tempel heißt Beti, d. i. kleine Tempel, weil nur das riesengroße Bildniß eines Buddha darin verehrt wird, welcher Gotema Radscha (d. i. Buddha der König) heißt [1]).

1) Allgemeine Literatur-Zeitung. Nr. 286—287. November 1818.

Buchanan kannte nur einen Buddha, den er nun in allen diesen Tempeln sah. — Sehen wir auf die alten Felsentempel zurück; so zerfallen sie genau in dieselben Classen. So ist der Tempel auf Elephanta, der prächtige Kailas und andre der Religion überhaupt, und allen Buddhas geweiht, dagegen sind andre, z. B. der Tempel des Wiswakarman u. a. offenbar nur einem Buddha geweiht. Den Brahmanen ist die erste Art der Tempel ganz unbekannt; jeder Tempel ist einem Gott, dem Siva oder Wischnu, oder einer Avatar desselben geweiht; ein Tempel für alle Götter ist ihnen undenkbar. Nur die Gattin und die nächsten Angehörigen oder Diener des Gottes, sind als untergeordnet mit aufgenommen — wie paßt das mit jenen großen Felsentempeln zusammen?

Damit soll aber keineswegs behauptet werden, daß auf dem ganzen Länderraum, wo diese alten Dschaintempel sich finden, kein Brahmanentempel anzutreffen sei; es wäre fast unerklärlich, wenn sich keine derselben fänden. Denn, sollten während der langen Zeit, da die Wedareligion hier herrscht, gar keine neuen Tempel hier erbaut worden sein? Sollte man nicht wenigstens versucht haben, einige dieser Tempel durch Wegnahme von Figuren oder Symbolen, und Aufstellung anderer Bilder der eigenen Mythologie näher zu bringen? Etwas Aehnliches beobachtete Sykes in Elore, wo man einer buddhistischen Figur aus einer Art Mörtel einen Nasenring angesetzt hatte, um sie den Hindugöttern, welche diesen Schmuck gewöhnlich tragen, gleich zu machen [1]).

Noch müssen wir etwas über das Alter dieser Denkmäler sagen, welche einige Schriftsteller zu alt, andere zu jung zu machen scheinen. Ein Theil dieser Tempel kann sehr alt sein; denn wenn die Schilderung der Riesenvölker, welche der Ramayana und andre Sagen enthalten, einigen Glauben verdient, so hatten diese Völker schon zu Ramas

1) Transactions. Vol. III. p. 271.

Zeit einen hohen Grad der Kultur erreicht. Dies können dann aber nur die wenigen Tempel sein, in welchen der Dhagop oder der Lingam, oder einer der ältern Buddhas allein als Gegenstand der Verehrung sich finden, und der jetzige Buddha mit seinem Löwen noch nicht vorkommt. Denn nach der Zeitrechnung der Dschainas starb der letzte Buddha, Mahavira 663 Jahr vor unserer Zeitrechnung; es müssen also alle Tempel in welchen er abgebildet ist, und offenbar die große Mehrzahl, nach dieser Zeit entstanden sein; da man ferner annehmen muß, daß nach seinem Tode eine geraume Zeit verstrich, ehe seine Geschichte die mythische Ausbildung erhielt, nach welcher sie dargestellt ist, muß man diese, ihn betreffenden Denkmäler noch später herabsetzen; indeß ist hier noch vieles dunkel. Manche Mythen, welche Buchanan, Joinville u. s. w. von dem jetzigen Buddha erzählen, weil sie überhaupt nur einen Buddha annehmen, können leicht einem ältern angehören; auch braucht der Buddhalöwe, wenn er allein, und nicht bei einer Person als Symbol erscheint, z. B. als Wächter vor der Thür eines Tempels u. s. w. [1]) nicht auf den jetzigen Buddha bezogen zu werden, da er mit jedem Buddha auf der Erde erscheint; es steht hier der fernern Forschung noch ein großes Feld offen.

Einen andern Gegenstand, dessen Untersuchung künftig zu wichtigen Aufschlüssen führen kann, wollen wir noch kurz berühren. Bekanntlich sind alle jene Tempel mit zahlreichen Inschriften versehen, in einer oder mehreren Schriftarten geschrieben, welche auch den gelehrten Brahmanen völlig unbekannt sind. Den natürlich daraus folgenden Schluß: daß diese Inschriften nicht von den Vorfahren der Brahmanen herrühren können, weil die Schrift ihnen sonst bekannt sein müßte, sucht Sykes dadurch zu schwächen, daß er behauptet: auch die Dschainas können diese Inschriften nicht lesen, und der Grund kann also gegen diese so gut angewendet

1) Langlès Monuments. Vol. II. p. 59.

werden, als gegen die Brahmanen [1]). Bei diesem Einwurf ist die Hauptsache übersehen. Rühren Tempel und Inschriften von den Vorfahren der Brahmanen her, so ist allerdings nicht zu begreifen, wie die Kenntniß dieser Schrift, welche sich an, über und unter den heiligsten Gegenständen der Verehrung findet, in einer auf einander folgenden Reihe von Priestern, welche denselben Tempeldienst besorgte, hätte verloren gehen können. Anders ist der Fall mit den Dschainas. Diese wurden aus den Tempeln vertrieben, die Brahmanen nahmen sie in Besitz, und es ist natürlich daß diese die Inschriften nicht lesen konnten; es wäre möglich daß diese Kenntniß auch bei den Dschainas in der Reihe von Jahrhunderten ihrer Vertreibung hätte verloren gehen können, allein dieser Punkt ist noch bei weitem nicht entschieden. Daß die gewöhnlichen Dschainas, selbst geringere Priester diese Inschriften nicht lesen können, ist eben so natürlich, als daß gemeine Hindus, und selbst viele Brahmanen ihre Sanskrit-Inschriften weder lesen noch verstehen können; kann doch der unweit größere Theil der gebildeten Europäer die kaum vier- fünf hundert Jahr alten lateinischen Inschriften in unsern Kirchen weder lesen noch verstehen. Jene Inschriften sind wahrscheinlich in der heiligen Sprache des Volks, dem Bali verfaßt, welche eben so nur den Gelehrten bekannt ist, wie bei uns die lateinische Sprache. Eine Untersuchung, welche hier entscheiden könnte, ist, so viel uns bekannt geworden, noch gar nicht angestellt, und diese bestände darin: ob in den alten Dschaintempeln in Kutsch und Guzerat, und einigen Gegenden in Maisur, wo die Dschainas noch die Mehrzahl ausmachen und in den alten Tempeln eine ununterbrochne Reihe von Priestern statt findet; sich nicht gleiche Inschriften vorfinden, und ob die Priester sie nicht lesen können? Nach Wilks verhält sich die Sache anders, da er bestimmt behauptet: die Inschriften zu Mahabalipur seien in der Par-

1) Transactions. Vol. III. p. 317 etc.

vada halla Canara-Schrift geschrieben (der ältesten in Canara), einem fast ausgestorbenen Dialekt angehörend, den jedoch noch zwei Einwohner, die ihm bekannt wurden, lesen und verstehen konnten [1]). Bis diese Untersuchung ein Näheres lehrt, halten wir folgende Gründe für entscheidend: Die Inschriften stehen gewöhnlich über, unter oder an Figuren und Gegenständen z. B. dem Dhagop — welche ganz unbestreitbar der Mythologie und Religion der Dschainas angehören. Ferner: eine Inschrift welche Sykes aus dem Karlitempel mittheilt, fängt mit dem Zeichen Swastika an und endet damit [2]); dies Zeichen ist aber kein Buchstab, sondern das Symbol des Buddha Suparswa, und zeigt, daß die davon eingeschlossene Zeile von diesem Buddha handelt.

Vergleicht man die von den Engländern mitgetheilten Inschriften, so sieht man bald daß sie zum Theil in abweichenden, wo nicht ganz verschiedenen Lettern geschrieben sind. Die Schriftart, welche Sykes auf der eben angeführten Tafel aus dem Tempel zu Karli mittheilt, ist völlig dieselbe, welche Salt in einem Tempel auf der Insel Salsette fand, und abschrieb [3]). Sykes liefert auf seiner Tafel, zur Vergleichung einige Namen und Unterschriften in der heiligen Schriftart der Tibetaner, und die Aehnlichkeit derselben mit den Tempelinschriften ist nicht zu verkennen. Noch auffallender ist aber die Vergleichung beider Schriftarten, mit dem Alphabet der Japaner, wie Kämpfer es liefert [4]); einige Zeichen erscheinen in allen drei Schriftarten wenig verändert. Bei der großen Aehnlichkeit der Religion der Japaner, Tibetaner und Dschainas, welche sich als Zweige eines Stammes darstellen, ist diese Erscheinung höchst merkwürdig, und eine künftige

---

1) Historical Sketches of the south of India. Vol. I. p. 12.

2) Transactions. Vol. III. die erste Schrifttafel zu dem Aufsatz p. 265.

3) Daselbst, Vol. I. Pl. zu p. 49.

4) Kämpfer. Tab. XLV.

Untersuchung der Sprachen, welche in diesen Schriftarten geschrieben werden, kann zu wichtigen geschichtlichen Entdekkungen führen. Das Resultat, welches Sykes aus seiner Untersuchung aller Höhlentempel zu Elore, und der Inschriften, sowohl auf der Halbinsel als auf Ceilon, zieht: daß in den Urzeiten ein Volk sich über ganz Indien verbreitet gehabt habe, welches allein den einzigen, wahren Gott verehrte, aber nach und nach in Vielgötterei versank, und den Buddhismus annahm; daß endlich die Priester sich absonderten, das Kastenwesen einführten und so die Wedalehre entstand; daß aber die Buddhisten in Tibet, China, Siam und Ceilon diese Neuerung nicht annahmen, die Sprache jenes Urvolks und die Kenntniß seines Alphabets aber verloren ging u. s. w. [1]) scheint theils auf unrichtigen Voraussetzungen, theils auf Mangel an Kenntniß der Grundlehren der Religionsparteien zu ruhen, von denen die Rede ist. Der bescheidene Forscher gesteht diesen Mangel unumwunden ein [2]), und stellt bloß die Ideen auf, welche sich ihm bei dem Anschauen der Höhlentempel aufdrangen [3]). Hier erkannte er einige Buddhatempel, welche außer dem Dhagop, oder eines einzelnen Buddhabildes, wenig Verzierungen enthalten, als die ältesten an; dann ließ er mit Erskine die gemischten Tempel folgen, und betrachtete andere als rein brahmanisch, und als die jüngern; die ursprünglich reine Religion des Urvolks setzte er, als sich von selbst verstehend voraus; ziemlich derselben Meinung ist auch Wilks, der die Brahmanen und Dschainas von einer Urreligion ausgehen läßt, welche jede Partei noch zu bewahren vorgiebt [4]). Es scheint uns unnöthig über diese Ansichten hier noch etwas zu sagen, da es sich in der Folge ergeben wird, daß Wilks Meinung, wenn auch nicht streng erweislich, doch höchst wahrscheinlich ist.

1) Transactions. Vol. III. p. 320—321.

2) Daselbst, p. 318.

3) Daselbst, p. 320.

4) Hist. Sketches. Vol. I. p. 511—512.

Fassen wir nun die Ergebnisse dieser ganzen Untersuchung zusammen, so scheinen uns folgende Punkte als hinreichend begründet, um als geschichtlich betrachtet werden zu können:

1) Die Daityas, (Dityas,) Asuras oder Rakschasas, sind alte Nachbarvölker der Hindus, von welchen sie in Nordwest, West und Süd umgeben waren, und in fast immerwährendem Streit lebten. Die Adaityas, oder Suras aber, sind die Vorfahren der Hindus.

2) Die Rakschasas waren Buddhisten, und zwar von der Secte der Dschainas; den Hindus an Bildung, Künsten und Wissenschaften überlegen.

3) Die jetzigen Dschainas sind die Nachkommen dieses einst großen und mächtigen Volks. Die Umwandlung der Begriffe, welche man mit den Namen Asura, oder Rakschasa bezeichnete, indem man böse Wesen, Feinde der Natur und der Menschen darunter verstand, werden wir in der zweiten Abtheilung kennen lernen.

Im Ganzen ist für das richtigere Verstehen der Geschichte und Religion der Hindus durch diese Ergebnisse viel gewonnen. Eine Menge bildlich dargestellter Ideen, welche bisher immer in der Religion dieses Volks gemischt wurden, sind davon getrennt, und wir werden diese reiner auffassen können. Allein für die Religionsänderung welche unter Krisna statt gefunden haben soll, geht dennoch nichts Bestimmtes daraus hervor. Die Westreiche der Hindus lagen als Grenzländer zwischen dem Buddhismus und der Wedareligion; beide mochten hier in einander fließen, und mehr als eine Aenderung in dem herrschenden Systeme statt finden; doch scheint im Ganzen hier der Buddhismus mehr einheimisch gewesen zu sein, als der Brahmaismus.

Es liegt ganz außer unserm Plane die Geschichte der Hindus weiter herab zu verfolgen, weil die spätern Ereignisse für unsern Hauptzweck wenig Bedeutung haben. Die große Umwandlung der Mythen, nachdem das Volk sich über die

südliche Halbinsel verbreitet, und sich vieler Tempel der Dschainas bemächtigt hatte, wie die völlige Vermischung der Buddhalehren mit den Wedalehren in der Volksreligion, werden wir in der Folge kennen lernen; nur ein paar Bemerkungen mögen folgen, um zu zeigen, wie der jetzige Zustand der Völker der Halbinsel sich gestalten konnte wie er ist.

Der Kampf zwischen den Hindus und Dschainas scheint in den ältern und auch jüngern Zeiten, nicht sowohl aus religiösen, als vielmehr aus politischen Gründen geführt worden zu sein, wenn auch Brahmanen hier Religionskriege zu sehen vorgaben. Bei dem wachsenden Einfluß der Hindus in Süden, mochten manche Dschainkönige sich von dem Kastenwesen Vortheile versprechen und dasselbe unter ihren Völkern einführen, welches um so leichter geschehen konnte, da die Grundlage desselben in dem Glauben an Seelenwanderung schon vorhanden war, so wie die Abtheilung der vier Classen selbst, wie sie auch als Stände bei den östlichen Buddhisten bestehen, und im Wesen hie und da wohl schon eine erbliche Gestalt angenommen hatten. In solchen Staaten nahm der Kampf nun eine andere Gestalt an, nicht Völker, sondern Priester bekämpften sich, und der Kampf galt eigentlich um den Besitz des Priesterthums, der großen Tempel und ihrer reichen Einkünfte, war ein Kampf der erblichen Kaste gegen den freien Stand. Das Volk scheint wenig Theil daran genommen zu haben, da seine Tempel, seine Bilder und seine Gebräuche ganz dieselben blieben, wenn man sie auch anders nannte [1]). Wo die Brahmanen ganz die Oberhand gewannen, verfolgten sie ihre Gegner mit Feuer und Schwert. Diese hie und da auch wohl blutigen Verfolgungen dauerten bis zum Jahre 1367 unserer Zeitrechnung, wo, wie aus einer bei Belligola in Stein gehauenen Inschrift erhellt, zwischen den Dschainas und Waischnavas ein Vergleich geschlossen und

1) Le Gentils Reisen. (Hamburg bei Bohn.) Th. 2. S. 317.

festgesetzt wurde: daß zwischen der Religion der Dschainas und Waischnavas kein wesentlicher Unterschied statt finde [1]). Dieser Vergleich, den die Dschainas augenscheinlich aus Noth eingingen, und dem die Ansicht zum Grunde zu liegen scheint: daß Buddha eine Avatar des Wischnu sei, wie ein Theil der Brahmanen annimmt, die Dschainas aber leugnen, hat vielleicht zu der Vorstellung Anlaß gegeben, daß die Dschainas eine Secte der Hindus wären. Daß die Verfolgung und Ausrottung der Dschainas oder Buddhisten keineswegs in der Art und dem Umfange statt gefunden haben kann, wie die Brahmanen sich rühmen, liegt vor Augen; sie konnte immer nur in einzelnen, und noch dazu beschränkten Gegenden erfolgen. Vorzüglich werden zwei Verfolgungen der Dschainas erzählt. Die erstere wurde durch den berühmten Wedalehrer Sankara, etwa im zehnten Jahrhundert unserer Zeitrechnung erregt [2]). Er reiste, sagt man, durch ganz Indien, und rottete überall die Dschainas und Buddhisten mit Feuer und Schwert aus. Die ächt morgenländische Uebertreibung (denn als solche zeigt sie schon der Umstand, daß damals noch fast alle regierenden Dynastien südlich vom Ganges der Religion der Dschainas zugethan waren) scheint aus einer Art von Heldengedicht genommen zu sein, dessen Wilford erwähnt, und worin Sankara wegen seines Eifers gegen die Ketzer als eine Avatar des Siva vergöttert, und sein Kampf mit den Dschainas besun-

---

1) As. Res. Vol. IX. p. 270.

2) Wir folgen bei dieser Zeitbestimmung Colebrooke, weil seine Angabe uns die richtigste scheint. Wilks setzt (Histor. Sketches. Vol. I. p. 510) den Sankara um den Anfang unserer Zeitrechnung. Der Hauptgrund der uns bestimmt die erste Angabe vorzuziehen, besteht darin, daß zu der Zeit Sankaras, der ein berühmter Wedaerklärer war, der Canon der heiligen Schriften als lange geschlossen erscheint, die jüngsten Stücke der Upanisads und der Bhagavat-Purana, in welchen die Buddhalehre so ganz mit der Wedalehre zusammengeschmolzen ist, einen jüngern Ursprung verrathen. Zu bedauern ist, daß weder Colebrooke noch Wilks die Quellen angeben aus denen sie ihre Angaben schöpften.

gen wird [1]). Die zweite, vielleicht härtere Verfolgung erlitten sie in Maisur, wo der König Wira Narsa Bellal zum Wischnuismus überging, und seine Unterthanen zwingen wollte, ein gleiches zu thun [2]); doch scheinen auch hier die Erzählungen übertrieben, von Seiten der Brahmanen, die sich solcher Thaten rühmen, und von Seiten der Dschainas, welche die Brahmanen dadurch verhaßt machen wollen. So viel ist unleugbar: daß in den Hauptstaaten südlich vom Ganges noch Dschainkönige herrschten, bis sie im dreizehnten Jahrhundert von den mohamedanischen Eroberern unterjocht wurwurden. Unter den mohamedanischen Regenten scheinen die Brahmanen ihre Gegner noch mehr verdrängt zu haben; doch behaupten diese in der Form der Secte der Pandarum oder Dschungum noch jetzt in den Provinzen Arkot, Tandschore, Tritschinopoly, Madura und Tinnevelly das Eigenthum aller Tempel. Sie erlauben zwar, daß die Brahmanen den Gottesdienst nach ihrer Weise darin verrichten, allein der Oberpriester ist beständig ein Pandarum, welcher die Einkünfte des Tempels verwaltet [3]). Die Hauptsitze der Dschainas, wo ihre Religion sich rein erhalten hat, sind Penugonda, oder Pennakonda, Kandschi, oder Kandschiveram, Kollapur und Delhi [4]) und sie sind über den ganzen Länderraum verbreitet, den einst ihre Vorfahren beherrschten; in Kutsch und Guzerat bilden sie noch die Hauptmasse des Volks.

Die oft wiederholte Behauptung, die von der westlichen Halbinsel vertriebenen Buddhisten (Dschainas) wären auf die östliche Halbinsel übergegangen und hätten hier ihre Lehre verbreitet, widerlegt sich selbst. Der östliche Buddhismus weicht so sehr von dem westlichen ab, daß er auf keinen Fall

---

1) As. Res. Vol. III. p. 411.

2) Wilks histor. Sketches Vol. I. p. 507.

3) Wilks historical Sketsches. Vol. I. p. 507.

4) As. Res. Vol. IX. p. 255 etc.

von da ausgegangen sein kann, auch steigt das Alter buddhistischer Einrichtungen in Osten weit über die Zeit hinauf, wo durch die Verfolgungen der Dschainas von den Brahmanen hätten Auswanderungen veranlaßt werden können. Doch kennt die Geschichte wirkliche Auswanderungen von Dschainas, welche sich auf den südöstlichen Inseln niederließen, und vielleicht mit den, durch die Brahmanen veranlaßten Unruhen in Verbindung stehen. Nach den Ueberlieferungen der Buddhisten in Java, deren Tempelruinen und zahlreiche Bildwerke unwidersprechlich beweisen, daß sie Dschainas waren, wanderten sie von Telinga aus. — Crawford hat uns diese Ueberlieferungen in kurzen Auszügen mitgetheilt [1]), denen wir hier folgen, obgleich M. Raffles in seiner Geschichte von Java nicht ganz damit übereinstimmt. Die erste Kolonie soll etwa aus hundert und neunzig Familien bestanden haben, und im Jahr 120 unserer Zeitrechnung dort angekommen sein. Wenn Crawford sagt: der Anführer derselben sei ein Brahman, mit Namen Tritusli gewesen, welcher sich am Fuße des Bergs Meru — ein Berg auf Java wird eben so genannt — niedergelassen habe, daß man von diesem Zeitpunkt an die Jahre zähle, und der Anführer daher als Gründer der Zeitrechnung Adschi Saka genannt werde, so scheint dabei mancher Irrthum obzuwalten. Adschi Saka ist wohl eins mit Adschita Saka (oder Buddha); doch darauf kommt hier nichts an. Etwa 100 Jahre später führte Sela Prawata einen zweiten Haufen herüber, und nach abermals 100 Jahren Gotaka einen dritten. Jetzt kamen aber innerhalb 50 Jahren drei Volkszüge nach; unter Suwila etwa 330; unter Hutama 351 und der letzte Haufe unter Trisdi und seinem Sohn Dasa Bahu. Seit dieser Zeit hörten die Einwanderungen auf. Was konnte wohl die Ursach sein, daß diese Auswanderer mit ihren Familien und Priestern ihre Heimath verließen und andere Wohnplätze über das Meer

1) As. Res. Vol. XIII. p. 154 etc.

hin suchten? Kriegerische Unruhen ohne Zweifel; der letzte Anführer der Einwanderer, nannte seine Hauptstadt auf dem Festlande Hastina, aus welcher er von Kalinga Fürsten vertrieben wurde, diese waren aber selbst Dschainas, welche vielleicht von andern Stämmen genöthigt wurden ihre frühern Wohnsitze zu verlassen; wenigstens fallen diese Auswanderungen in eine frühere Zeit, als die Verfolgungen der Dschainas durch die Brahmanen gesetzt werden können.

Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß so, wie von dem hohen Asien herab seit den ältesten Zeiten her Völkerzüge gegen West und Nordwest in die niedrigern Länder einbrachen, dies auch gegen Süden geschehen sein wird. Diese Horden zogen dann durch das mittlere Indusgebiet, westlich vom Himavat, und da ihnen beim weitern Vordringen die großen Ströme Yumna und Ganga den Weg gegen Osten sperrten, zogen sie an der Westküste weiter, breiteten sich südlich vom Vindhya aus, und müssen hier manche Veränderungen hervorgebracht haben. „Unzählbare Spuren", sagt Wilks, „sind vorhanden, welche beweisen, daß große, auf einander folgende Einwanderungen von Hirten und kriegerischen Stämmen (aus den Gegenden von Kutsch her) statt fanden, welche Verwüstungen unter den Ackerbau treibenden Stämmen im Süden anrichteten; in Folge der Zeit mit ihnen zusammenschmolzen, oder zu einer festen Lebensart übergingen" [1]). Daher finden wir in diesem Lande Völker so verschiedenen Schlags, verschiedener Sitte, verschiedener Farbe; rohe Wilde, hoch Gesittete, olivenfarbne, braune, fast schwarze Stämme. Wahrscheinlich brachten diese Einwanderungen in den oben erwähnten Zeiträumen — vorzüglich in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts — dort Bewegungen hervor, welche jene Auswanderungen zur Folge hatten.

Alten Gedichten in der Canarasprache zufolge, in welchen Wilks wohl mit Recht geschichtliche Ueberlieferungen findet, waren die Vorfahren der jetzt so unglücklichen Parias oder

1) Hist. Sketches of the south of India. Vol. I. p. 31.

Hullias die Stämme welche die Länder südlich vom Ganges zuerst besetzten. In Canara bildeten sie ein eignes Reich, und ihr letzter König, welcher zu Banawassi herrschte, Hubasika mit Namen, wurde von einem nachrückenden Stamme der Dschainvölker angegriffen, geschlagen und sammt seinen Unterthanen zu Sklaven gemacht. Sieben und siebzig Könige aus dem Stamme des Eroberers herrschten nachher in Banawassi, und die Eroberung selbst wird in das Jahr 1450 vor unserer Zeitrechnung gesetzt [1]). Verbinden wir damit eine Nachricht welche Le Gentil von den Eingebornen auf der Küste Malabar erhielt, daß die Vorfahren der Parias als Wilde in den Wäldern gelebt hätten, und aus diesen von den Einwohnern der Städte und Dörfer mit Gewalt geholt und gesittigt worden wären [2]), so scheint es, daß bei jenem Eindringen der neuen Bewohner die Hullias größtentheils in die Wälder und Gebirge flüchteten, um der Sklaverei zu entgehen, und hier zu dem Grade der Verwilderung herabsanken, dessen Folge ihr so unglücklicher Zustand ist. Einem allgemeinen Zuge in der alten Hindusage zufolge, waren einige der Rakschasas Menschenfresser, welche wenigstens die gefangenen Hindus verzehrten. Man darf in den ältesten, rohen

---

1) Historical Sketches. Vol. I. p. 150. 151. Der Umstand daß das letzte Reich der Hullias, oder Parias in Canara erst 1450 vor Chr. unterjocht wird, könnte als ein Grund gegen unsere Bestimmung der Zeit des Rama angesehen werden, da dieser Dekhan und Lanka schon in den Händen der Rakschasas fand. Allein zu Ramas Zeit fand sich in der Gegend von Benares, auf beiden Ufern des Ganges und dem Vindhya noch ein unabhängiges Reich der Tschandalas, welche sich an die Hindus anschlossen, weil die Rakschasas sie drängten, und so konnte jenes Reich der Parias auch noch bestehen, da das übrige Land und Lanka längst unterworfen waren. Wurden nach Rama doch die Tschandalas, obwohl sie Verbündete der Hindus waren, eben so unterjocht, und ihr Land ein Hauptsitz der Dschainas, wo zu Krisnas Zeit Dscharasandha herrschte.

2) Reisen in den indischen Meeren u. s. w. von Le Gentil (Hamburg bei Bohn 1782). B. I. S. 316 u. s. w.

Zeiten kaum daran zweifeln, da die alten Hindus selbst von der Sitte Menschenfleisch zu essen, nicht freizusprechen sind.

Kehren wir jetzt zu dem Punkte zurück, von dem wir bei diesem Theile unserer Untersuchung ausgingen, zu dem Mythus vom Ursprunge der Suras und Asuras, dessen Deutung wir aufschoben, bis wir ermittelt haben würden, was unter jenen Suras und Asuras eigentlich zu verstehen sei? so ist jetzt klar: daß jener Mythus nichts ist, als allegorische Einkleidung eines geschichtlichen Stoffs, der die geistige und religiöse Bildung der Vorfahren zweier Völker umfaßt, die anfänglich als zwei Familien, von zwei Schwestern und einem Vater abstammend, und neben einander lebend dargestellt, zwar als gut und tugendhaft, aber auch als stolz und herrschsüchtig beschrieben werden; sich dadurch entzweiten, und immerwährend Feinde wurden.

Wenn wir es nun wagen die einzelnen Züge des Mythus zu erklären, so treten wir freilich dabei auf das Feld der Hypothese — geben unsere Erklärung aber auch nicht höher, obgleich wir glauben das Wahre zu treffen. Beide Stämme streben gemeinschaftlich nach etwas, das Amrita genannt wird, und da sie es endlich erstrebt haben, entzweien sie sich über den Besitz desselben. Was soll man unter diesem Amrita, das als Trank der Unsterblichkeit gewährt, erklärt wird, eigentlich verstehen? Er soll den Strebenden die Bedürfnisse des Lebens verschaffen, soll sie von körperlichen Uebeln befreien, sie unzerrüttbar, unsterblich machen. Was können hier die Ausdrücke: unzerrüttbar, unsterblich bedeuten? An Begriffe, wie wir damit verbinden, ist hier gar nicht zu denken. Die Körper der drei großen Götter werden selbst in der Mythe als zerrüttbar und sterblich dargestellt, wenn man ihnen auch eine noch so lange Lebensdauer beilegt. Siwa, der sein Leben nur durch die Flucht vor dem Riesen Basmagut retten kann, richtete unter den Göttern, bei dem Opfer des Dakscha eine große Niederlage an, und verwandelte den Körper des Kama in Asche. Soll von der Seele die Rede sein, so hielt man die Seelen der Asuras so unsterblich wie

die Seelen der Suras. Das Amrita, als Unsterblichkeitstrank, ist hier nur Sinnbild von etwas Geistigen; seine Wirkungen sind nur geistig zu nehmen; wie ein Trank den Durst des Körpers stillt, soll das Gesuchte das Verlangen der Seele stillen. Dies wird uns deutlicher werden, wenn wir die einzelnen Züge des Mythus genauer ansehen. Der Grund welcher die Familien treibt ist Bedürfniß, der Zweck der erreicht werden soll: Befriedigung des Bedürfnisses. Das Mittel dazu besteht darin: daß sie den Berg Meru in das Milchmeer setzen, und ihn in demselben durch die Weltschlange Wasuki als mit einem Seile welches sie darum schlingen, in Bewegung setzen. Das ungeheure Bild ist dennoch von einem kleinen häuslichen Geschäft entlehnt. Man goß die Milch in ein Gefäß, senkte einen Drehstab, an welchem unten ein Kräusel befestigt war, hinein, schlang einen Strick um den Stab, und indem man diesen mit beiden Händen hin und her zog, brachte man eine schnelle Bewegung, und durch diese aus der Milch die Butter hervor [1]). Daher läßt der Maha-Bharata bei der Arbeit sich das Meer in Milch, und diese Milch sich in eine Art Butter verwandeln. Berg und Meer und Schlange sind hier gleichfalls nur Sinnbilder. Die Schlange ist dem Hindu überhaupt Bild der Klugheit, der Künstlichkeit, des Verstandes [2]). Der Meru ist Bild der Erde überhaupt, welche, ihren Begriffen nach, rund umher vom Meere umgeben war; sie setzten also durch Kunst, Klugheit und Verstand Erde und Meer in Bewegung, und erhielten dadurch, wie aus der Milch die Butter, die Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Zuerst fallen die Versuche unglücklich aus.

---

1) So ist diese Arbeit in einem, zur Geschichte des Krisna gehörenden Bildwerk dargestellt (Langlès Monuments anciens. T. I. zu p. 184). Der Drehstab reicht bis oben in die Zimmerdecke und wird weiter unten durch eine Schlinge an der gegenüberstehenden Wand festgehalten, damit er durch das Hin- und Herziehen des Stricks nicht gegen das Gefäß drücken kann.

2) As. Res. Vol. X. p. 40 etc.

Die in Bewegung gesetzte Schlange speiet ein Gift aus, welches die Menschen verzehrt haben würde, wenn Siwa es nicht wegtrank. Im Maha-Bharata ist dieser Zug abgeändert, aber noch sinnvoller ausgeführt. Die Schlange speiet auch hier, sobald sie in Thätigkeit gesetzt wird, Rauch, Flammen und Sturm aus, wodurch Verheerung aller Art hervorgebracht wird; aber diese Stürme und Verheerungen waren nothwendig, und eben aus ihnen ging alles Vortheilbringende und das Amrita selbst hervor. Nur als man an dem Seile der Klugheit länger zog als nöthig war, wurde jenes furchtbare Gift hervorgebracht, welches Siwa wegtrank, um Götter und Menschen zu retten. Welch ein Commentar ließe sich zu diesen sinnvollen Zügen aus der Geschichte unserer Zeit schreiben! Daß hier Rauch, Flamme, Gift und Trinken nur bildliche Ausdrücke sind, versteht sich von selbst; — in einer andern Mythe trinkt Brahma das ganze Meer weg, bis die Erde sichtbar wird! — aber zu bemerken ist: daß hier nicht Wischnu, der Erhalter, sondern Siwa, den die alte Mythen gewöhnlich als Erzeuger, und — wie wir weiterhin sehen werden — als Quell des Wissens und des Schönen darstellen, das Gift wegtrinkt.

Die wirklichen Güter welche nun durch die fortgesetzte Bewegung hervorgebracht wurden, waren:

1) Die alle Wünsche erfüllende Kuh, Sabala, Kamdeva u. s. w. Sie ist in dieser Mythe nichts als ein Sinnbild der Viehzucht überhaupt, welche dem einfachen Hirten alle seine Wünsche, alle seine Bedürfnisse befriedigt, und wohl als eine der ersten Früchte des Nachdenkens und der Anwendung der Klugheit betrachtet werden kann. In dieser ersten Bedeutung finden wir das Bild der Kuh oft in der Mythe, es erhielt aber auch bald einen erweiterten Sinn, bezeichnete die Erde, die Natur überhaupt, ja man verband Ideen damit, welche zum Theil schwer zu bestimmen sind.

2) Der Wunderbaum oder die Wunderbäume. Sie sind Sinnbilder der Fruchtziehung überhaupt, den Ackerbau eingeschlossen; daher behauptet man von ihnen alles, was

von der Wunderkuh erzählt wird. Sie erfüllen alle Wünsche, tragen nicht allein alles was zur Befriedigung der Bedürfnisse gehört, Speisen, Kleider, Schmuck und Geräth, sondern der Genuß ihrer Früchte macht auch unsterblich. Der anfangs einfache Sinn dieses Bildes, wurde eben so erweitert wie der Sinn des vorigen. Durch Vieh- und Fruchtziehung zur aufmerksamern Beobachtung der Natur bewogen, stieg nun

3) der Mond empor. Nichts hat man wohl unrichtiger gedeutet, als dies so leicht zu deutende Bild. So wie das Emporsteigen der Kuh nicht die Entstehung dieses Thiergeschlechts bezeichnet, sondern die Erfindung ihrer Benutzung als Hausthier; so ist auch hier nicht von der Entstehung des Mondes die Rede, sondern von der Entdeckung: nach der Veränderung seiner Lichtgestalten die Zeit berechnen, nach Monaten und Jahren zählen zu können. Den Mond als solchen trug ja Siwa schon auf seinem Haupte; hier tritt der Mond sofort „seine Laufbahn am Himmel" an. Dieser Schritt in der Bildung des Volks war von großer Bedeutung; weil er nicht allein Ordnung in die Geschäfte des Lebens überhaupt, sondern vorzüglich in die religiösen Feierlichkeiten brachte, welche man nun regelmäßig an den Lauf des Mondes durch die Nakschatras, oder Mondhäuser knüpfte. Es steigen

4) das stolze Pferd und 5) der gewaltige Elephant empor, und fielen sofort dem König anheim. Der vorzüglichste Gebrauch, welcher von jeher in Indien von Pferden und Elephanten gemacht wurde, war im Kriege, auch lassen einige Puranas hier zugleich den Bogen hervorkommen, was sich von selbst erklärt.

6) Wird nun der heilige Dhanmantari, oder Dhanwantari hervorgebracht, der mit der Wissenschaft der Heilkunst erfüllt war. Er ist ein Sinnbild der Heilwissenschaft überhaupt, und wird nicht an eine Partei gegeben, sondern bleibt für alle.

7) Wurde nun das Kleinod der Kleinode und 8) Sri, Reichthum und Glückseligkeit hervorgebracht; beide bekam

Wischnu, der Erhalter, zum Eigenthum; die Beziehung in dieser Vertheilung ist nicht zu verkennen. Jetzt aber steigen

9) über sechshundert Millionen Apsaras, himmlischer Mädchen aus der Bewegung hervor; sie sind geschmückt, sind ganz Reiz, und ihre Bedeutung — sie sind offenbar Sinnbilder wie alles vorige — liegt zum Theil schon in ihrem Namen. Er kommt her von apsu, Gewässer — weil sie aus diesen emporstiegen — und von rusa, sinnliche Empfindung. Sie bezeichnen das große Heer sinnlicher Genüsse, welche das nun verfeinerte Leben gewährte; aber wie sinnvoll malt auch hier die Mythe! Diese reizenden Mädchen verabsäumen sich gesetzlich zu reinigen, daher heirathet sie niemand, sie sind für alle feil!

Nun steigt bei fortgesetzter Anstrengung der Schlange

10) Waruni, oder Suradewi, d. i. die Göttin der Suras empor. Sie war geistiger Trank, oder Geistestrank, welcher Aufnahme suchte. Er ist Sinnbild der religiösen Nahrung des Geistes, im Sinne der Hindus; darum entscheidet sich über die Aufnahme desselben der religiöse Charakter beider Familien. Die Kinder der Diti verachten ihn; die Kinder der Aditi aber nehmen ihn mit Freuden zu sich, und so entstehen die von nun an unterscheidenden Namen: Suras, d. i. die Trinkenden, und Asuras, d. i. die Nichttrinkenden; in andere Worte übersetzt heißt das so viel als: Gläubige und Ungläubige. Jetzt erschien

11) Amrita, der Trank der Unsterblichkeit. Die Asuras machten so gut Anspruch darauf, als die Suras; aber wie konnten sie ihre Ansprüche geltend machen, da sie den vorbereitenden Trank verachtet hatten? Die Götter nahmen die Partei der Suras und die Asuras wurden um ihren Antheil betrogen. Darum glaubt der fromme Hindu, wenn er in tiefe Betrachtungen versinkt und sein Amrita schlürft, sich schon hier eins mit Gott, und spricht den ungläubigen Buddhisten selbst den Glauben an Unsterblichkeit der Seele ab.

Der Mythus von der Bereitung des Amrita stellt daher den ursprünglichen Gang der Bildung zweier Völker, von den

roheſten Anfängen derſelben, bis zur Geſtaltung ihrer religiöſen Anſichten dar. Anfangs ſtrebten beide vereint, und ihre Bildungsmittel waren gemeinſchaftlich. Dieſes frühere Einsſein werden wir auch in den Sagen der Buddhiſten finden. Nachher entzweiten ſie ſich über die Geſtaltung ihrer Religion und getrieben von Stolz und Herrſchſucht, entſtanden Kämpfe, Vertreibungen und Auswanderungen. Der Schauplatz dieſer Kämpfe iſt der Meru, die Hochfläche von Undé und Tibet. Die Väter der jetzigen Hindus zogen an den Ufern der Ströme welche den rauhen Himavat durchſchneiden, oder über die gangbaren Päſſe dieſes Gebirgs in ihre nachmaligen Wohnſitze herab. Die Kanodſch-Brahmanen kamen über den Paß von Hurdwar [1]). Aber die früheſten Erinnerungen des Volks liegen jenſeits dieſes Gebirgs; dort wohnen noch ihre Götter, liegen alle ihre Paradieſe, und gern opfert der fromme Hindu alles auf was er hat, ſelbſt ſein Leben — wenn er bis hinter die Schneeberge pilgern, die Wohnung des Siwa mit Augen ſehen, um den See des Brahma pilgern und in ſeinen Waſſern ſich baden kann. Ueberhaupt geht aus allen alten Sagen ein Fortrücken des Volks gegen Süden hervor. Das Reich Ayodhya am Sarayu hatte ſchon tauſend Jahre geſtanden, als Kuſa über den Ganges ging, und am rechten Ufer ein Reich gründete; aber ſelbſt zu Ramas Zeit, hundert Jahre ſpäter, war auch das linke Ufer dieſes Stroms, oberhalb der Mündung des Sarayu, noch Wildniß, und den Tſchandalas unterworfen. Etwas ſchneller ſcheinen die weſtlichen Stämme ſich im Gebiete des Yumna gegen Süden gezogen zu haben. Die buddhiſtiſchen Völker zogen von eben jenen Hochländern herab. Die weſtlichen an den Ufern des Ladak, Sutledge und Indus, dann ſüdlich bis Ceilon, wovon ſchon die Rede geweſen; die öſtlichen an den Ufern des Brahmputra und der andern Ströme jener Halbinſel. Wenn uns die Geſchichte dieſer Völker auch noch wenig bekannt iſt, ſo geht dies doch aus ihren mythiſchen Sagen ſehr deutlich hervor. Der Meru

1) As. Res. Vol. IX. p. 92.

ist ihr Miennno, von dem ihre Ströme herabfließen, auf dem ihre Götter wohnen, und ihre Paradiese liegen [1]).

Nun erst werden uns einige Züge in den ältesten Sagen der Hindus deutlicher und wichtiger. Wir haben aus dem Bhagavat-Purana die Sage angeführt, daß Nahusa, der Vater des Dschudschad fünf Söhne hatte. Der älteste wurde ein frommer Einsiedler, der zweite zog gegen Norden, und wurde dort König; der dritte gegen Westen, der vierte gegen Süden, und alle gründeten Reiche; Dschudschad in Hastinapur [2]). Der Punkt von dem hier alles ausgeht, ist abermals dieselbe Hochfläche. Von einem alten Urstamme gehen nach allen Weltgegenden Kolonien aus; vielleicht später als jener Kampf zwischen den beiden Stämmen vorfiel, vielleicht zu gleicher Zeit und in dieselben Zwiste verwickelt. Die gleichfalls schon angeführte Nachricht aus dem Gesetzbuche des Manu, von den Stämmen der Kriegerkaste, welche durch Verlassung der Hindureligion zu den Sudras herabsanken, wird hier wegen der, dabei genannten Tschinas noch merkwürdiger. Daß diese Tschinas wirklich das Volk der Chinesen bezeichnen, kann nicht bezweifelt werden, da China bei den Hindus wirklich Tschina heißt [3]). Nur darin fehlte W. Jones, daß er dabei das Volk der Hindus mit seiner jetzigen Verfassung und in seinen jetzigen Wohnsitzen voraussetzt [4]). Alle herabgesunkenen, eine fremde Religion bekennenden Völker, gehörten zur Kriegerkaste, wie noch jetzt die Radschputen, Marhatten und andere Völker dazu gehören; wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß im Grunde alle fremden Völker als ursprünglich zur Kriegerkaste gehörig, betrachtet werden. Es liegt in diesen Sagen die Erinnerung an einen frühern Zustand der Gesellschaft, an ein Zusammenleben aller dieser Völker als Stämme eines Urvolks und den Zeitpunkt der Tren-

1) As. Res. Vol. VI. p. 174 etc.

2) Asiat. Originalschriften, B. I. S. 160.

3) As. Res. Vol. V. p. 56.

4) As. Res. Vol. II. p. 368 etc.

nung; durch Wanderungen nach verschiedenen Gegenden, durch Abweichungen in religiöser Hinsicht. Jedes dieser alten Völker betrachtet sich in seinen Sagen als das eigentliche Haupt- und Urvolk, und läßt die andern von sich ausgehen; die Erinnerung kann sich nicht anders gestalten, wenn sie wirklich aus jenen alten Zeiten stammen soll.

Von dem Zendvolk, oder den Dienern Ormuzd haben wir früher erwiesen, daß sie von dem westlichen Hochlande in ihre nachmaligen Wohnsitze nach Iran herabwanderten; von den Buddhisten der östlichen und westlichen Halbinsel kann, nach dem was darüber gesagt worden, ihr Herabwandern von dem mittleren Hochlande nicht wohl bezweifelt werden; von den Hindus liegt dies Herabwandern in ihren Sagen und Mythen vor Augen. Von den Chinesen hat De Guignes die entsprechende Wanderung geschichtlich nachgewiesen. Die Vorfahren derselben lebten als ein rohes Gebirgsvolk auf dem östlichen Hochlande, an den Quellen der beiden großen Ströme Chinas. Kleine Stammhäupter regierten hier ihre Stämme, wie wir dies auch bei den Hindus sahen. Nach und nach zogen sie in die niedrigern Gegenden, und endlich in die Flachländer von China herab, welche sie von Seen und Sümpfen befreiten und durch Abzugsgräben bewohnbar machten. Neun verschiedene Gegenden wurden nach und nach entwässert und bebaut, und erschienen nachher in den märchenhaften Annalen der Chinesen als große Provinzen des Reichs, und unbedeutende Häuptlinge werden eben so als Weltherrscher dargestellt, wie in den alten Sagen der Hindus ihre Radschas. Erst der Kaiser Schihoang-ti vereinigte zweihundert dreizehn Jahre vor unsrer Zeitrechnung die verschiedenen Stämme und ein größeres Reich begann.

Was diesen Ergebnissen aus De Guignes Untersuchungen zur Bestätigung dient, ist die Beschaffenheit der großen Flachländer Chinas selbst, die noch jetzt nur durch einen außerordentlichen Kanalbau bewohnbar erhalten werden können. Die von den Höhen herabsteigenden Völker konnten diese durch Arbeiten nach und nach gewinnen, und eine Gegend nach

der andern erobern; schwerlich läßt sich aber denken, daß irgend ein wanderndes Volk in diesen Sümpfen sich zuerst niedergelassen und seinen Wohnplatz sich erst durch Arbeit geschaffen haben sollte.

Wenn aber auch die Geschichte der größern Reiche in China nicht höher hinaufreicht, als oben angegeben worden, so ist damit nicht gesagt, daß ihre Erinnerungen nicht höher hinaufsteigen sollten; diese stehen wahrscheinlich mit denen der Hindus und des Zendvolks gleich. An das hohe Alter welches sie sich selbst, mit allen buddhistischen Völkern, beilegen, wird niemand glauben, der die Zeitzirkel der Buddhisten in ihren religiösen Ansichten kennt. Wir geben gern zu, daß der chinesische Stamm sich früher von dem Hauptvolke trennte als die übrigen, ja seine einsylbige Sprache macht diese Annahme sogar nothwendig, wie die abgesondertere Lage des östlichen Hochlandes erklärlich; aber dadurch werden seine Sagen nicht älter, ja es scheint, daß sie der Sprache wegen erst später Zusammenhang bekamen, und zur Ueberlieferung sich eigneten. Denn daß die Einsylbigkeit der Sprache und das Zeichnen der Begriffe die Fortbildung langsamer macht und überhaupt das Denken beengt, kann nicht geleugnet werden. Hier kommt es bloß darauf an, daß die Chinesen von dem östlichen Hochlande herabwanderten, und dadurch jener Nachricht in Manus Gesetzbuche eine geschichtliche Bedeutung geben.

So hätten wir nun allerdings Hinweisungen auf eine sehr frühe Geschichte unsers Geschlechts. Auf und an dem alten Weltberge Meru, Mienmo, Albordsch, oder wie er in den verschiedenen Zungen genannt wird, lebten die Urstämme der ältesten, uns bekannten Völker der Erde; hier begann, wenn man ihren Sagen trauen darf, die Geschichte des Geschlechts. Von hier wanderte das Zendvolk, die Chinesen, Hinduchinesen, Hindus und Dschaina-Völker in ihre nachmaligen Wohnplätze herab; aber alle nahmen die Erinnerung ihrer Ursitze mit sich. Mit allen wandelten dort oben seine Götter, unterrichteten, halfen, straften; alle sehen dahin als auf ein verlornes Eden zurück. Und — wenigstens den Hin-

dus und Buddhisten — ist der Zugang zu diesem Paradiese durch wunderbare Thiere, Riesenvögel, Löwen, Drachen und Schlangen verwehrt, und diese Thiere sind höhere Wesen, sind Nats[1]), in unserer Sprache: Engel. Welch eine Reihe von Vergleichungen bietet sich hier dar! Kann man die Verwandschaft verkennen, welche zwischen den Schlangen statt findet, die im Hindumythus, indem man sich ihrer bedient um glücklich zu werden, ein tödtliches Gift auf die Menschen speiet; und den Schlangen im Zend-Avesta und Moses, welche die Menschen verleiten, Früchte zu essen, die nicht für sie gewachsen sind? Wie ähnlich und doch wie verschieden! Dort macht die Schlange die Unsterblichkeit verlieren; hier hilft sie, und selbst durch ihr Gift, Unsterblichkeit gewinnen; aber im Paradiese der Hindus wächst auch nur der Baum des Lebens — sie kennen den Baum des Erkenntnisses nicht!

---

1) As. Orig. Schriften. B. I. S. 322 verglichen mit As. Res. Vol. IV. p. 183. 230 etc.

Dritter Abschnitt.

Buddhalehre, insofern sie zur Erklärung der Religion und Mythologie der Hindus nöthig ist.

Wir haben hier einen doppelten Zweck zu erreichen; einmal, was zur Erklärung der Bildwerke im vorigen Abschnitt aus der Buddhalehre überhaupt angeführt worden, zu erweisen, und dann die übrigen Lehren und Mythen der Buddhisten darzustellen welche auf die Bildung der Religion und des Mythus der Hindus einwirkten.

Die Grundlehre der Philosophie und Religion des Gautama, oder Buddha ist diese: es giebt zwei gleich ewige Substanzen, Geist und Materie; Gott und Welt; der Geist ist der Quell alles Lebens, Denkens und Empfindens; die Materie an sich ist ohne Leben, aber belebungs- und bildungsfähig; durchdringt sie der Geist und theilt ihr seine Kräfte mit, so bildet sich aus ihr die Welt und alle sichtbaren Dinge; zieht der Geist sich aus ihr, und seine Kräfte zurück, so löset die Welt sich wieder in die einfachen, unsichtbaren, ewigen Urstoffe auf. In dieser Form ist die Materie ewig wie Gott; in Bezug aber auf die aus ihr gebildeten Weltwesen, ist sie vergänglich, und das Werden, Sein und Vergehen derselben hängt von Gott ab. So trägt Taylor die Lehre des Buddha vor, und unterstützt sie durch Stellen aus Originalschriften welche die Lehre der Nyayai, oder Philosophie des Buddha vortragen [1]). Aus einer solchen Schrift, Muktawalli ge-

1) Prabod'h Chandrodaya. p. 116. 117.

nannt, führt er folgende Stelle an: „Obgleich wir in uns selbst das Bewußtsein haben, ich bin, ich fühle Freude u. s. w. so haben wir dennoch nicht die deutliche Erkenntniß, daß Geist und Materie verschieden sind; allein dies wird durch folgende Gründe erwiesen: ein Instrument erfodert einen Handelnden (Operator), ohne welchen z. B. schneidende Werkzeuge, Art u. s. w. keine Wirkung hervorbringen; auf gleiche Weise brächten ohne einen Operator die Augen keine Wirkung hervor, welche die Instrumente des Sehens sind, u. s. w. und deßhalb unterscheiden wir das Dasein eines handelnden Wesens. Wollte man sagen, die Thätigkeit (oder dies Handeln) gehöre der Materie, so antworten wir, daß die Materie kein Leben besitzt, welches deutlich an einem gestorbenen Körper erkannt wird. Würde man behaupten, daß Leben, insofern es in Perception, Sensation u. s. w. besteht, gehöre dem todten Körper so wenig an, als es einem Individuo überhaupt zugeschrieben werden kann, da es, eurer Meinung nach (der Verf. streitet gegen die Wedantaphilosophen) dem höchsten Wesen allein zukommt, so antworten wir: wenn Leben, oder Sensation eine Eigenschaft der Materie ist (welche nach der Wedanta eins mit Gott, und nur Maya ist), wie kann man sich der Begebenheiten der Jugend im Alter erinnern, da doch der Körper dem Wachsen und dem Verfallen unterworfen ist."— Daß Taylor diese Philosophie als einer Secte der Wedaverehrer betrachtet, hat seinen Grund in dem Irrthume, den er mit den mehresten seiner Landsleute theilt, daß nämlich die Buddhisten eine bloße Hindusecte seien, und Buddha, ursprünglich ein brahmanischer Philosoph nur außerhalb zu einem Gott erhoben worden sei. Daß die Nyayai-Philosophie unter den Brahmanen Eingang fand, welche sie aus den Wedas zu erweisen suchen, jedoch in einem andern Sinne, werden wir in der Folge sehen.

In Bezug auf die Seelen oder einzelnen Geister glauben sie, daß dieselben Theile des höchsten Wesens sind, aber für sich, ein besonderes, individuelles Dasein haben. Taylor führt für diese Lehre folgende Stelle (aus oben genannter

Schrift) an: „Wahrheit und Intelligenz sind allein Eigenschaften Gottes, und können nicht der Seele zugeschrieben werden, die der Erkenntniß und der Unwissenheit, der Freude und dem Schmerz unterworfen ist, wodurch sie sich von dem höchsten Geist unterscheidet, und deshalb sind Gott und die Seele gänzlich verschiedene Wesen; wenn ihr dies leugnet, wie könnt ihr annehmen, daß die Seele in körperliche Wohnungen eingeschlossen, und wieder daraus erlöset werde?" In dem Zustande der Verkörperung ist die Seele in einer Art Gefangenschaft, und den bösen Leidenschaften unterworfen; sie kann aber zur Erkenntniß alles Irdischen gelangen, und den Zustand des Ewigen erreichen. In dieser höchsten Glückseligkeit hört aber ihre Individualität nicht auf; sie wird vereinigt mit dem höchsten Wesen, bleibt aber dennoch eine Substanz für sich [1]). Den Begriff dieser Substanz wollen wir hier nicht weiter zu erörtern suchen.

Wenn Taylor ferner die Sankhya-Philosophie als eine, von der Nyayai ganz verschiedene Secte aufstellt, so ist dies irrig; sie ist bloß eine bildliche Darstellung der Grundsätze der Nyayai, die nur in der Entwickelung einzelner, abgeleiteter Lehren etwas abweicht. Nach seiner eignen Darstellung dieses Systems, nimmt die Sankhya zwei gleich ewige Substanzen, oder Wesen an: **Purusa**, Mann (den Geist) und **Prakriti**, Frau; Mutter (Materie). Wenn der Verfasser nun klagt, daß ihm das folgende nicht ganz klar ist, so ist die Ursache davon die, daß er einen Hauptpunkt dieser Lehre übersah ob er gleich aus dem Ganzen unwiderleglich hervorgeht; daß nämlich der Grund der Bildung aller Dinge der ist: daß der Purusa, Urmann, die Prakriti, Urfrau, schwängert, d. i. der Geist die Materie durchdringt, welche Durchdringung, wie schon die Benennungen: Mann und Frau beweisen, als Zeugung betrachtet, und, wie die Bildwerke beweisen, als Lingam dargestellt wurde. Daß diese ursprüngliche Zeugung nothwendig bei dem vorausgesetzt werden muß, was Taylor

1) Prab. Chandrodaya. p. 118.

ohne dieselbe nicht verständlich war, geht aus dem was er anführt klar hervor. Der Mann (Urgeist) wird (wenn jene Schwängerung geschehen ist) in völliger Ruhe (nicht in ewiger Ruhe wie Taylor sagt) gedacht. Sie erläutern dies durch ein Gleichniß: Purusa ist in Ruhe „wie der Lotus, der wenn er seine Blume über die Fläche des Wassers hervorgetrieben hat, in dem Wasser in Ruhe bleibt." Wir haben im vorigen Abschnitt gesehen, wie sinnreich dies Beispiel in den Bildwerken der alten Tempel dargestellt ist, wie der Purusa, als Parswa, ruhig, schlummernd im Wasser liegt, während die, aus seinem Nabel entsprossene Lotusblume (als Bild der Welt) sich über dem Wasser entfaltet; aber so wie der Lotus thätig gedacht werden muß, wenn er den Keim aus der Wurzel in die Höhe treibt, so auch Purusa, wenn er Prakriti schwängert, d. i. die Materie durchdringt und belebt. Ist dies einmal geschehen, so ruht er, und Prakriti gebiert die Wesen der Welt. In diesem Sinne heißt es im Muktawalli: „Geist ist Leben; Ursache und Wirkung sind unzertrennlich vereiniget, und folglich, wenn die Wirkung aufhört, muß auch die Ursache aufhören. Deßhalb kann dem höchsten Wesen keine Thätigkeit (in der Welt) zugeschrieben werden, und die Idee daß er wirke, entspringt aus der Vereinigung des Lebens und des Verstandes." Der Verfasser setzt seine Lehren immer den Lehren brahmanischer Secten entgegen; so hier einer Abtheilung der Mimangsa, welche Gott selbst als das Princip aller Thätigkeit in der Welt annimmt; dies leugnet die Sankhya, denn Geist ist Leben, wirkte das Leben selbst in der Welt, so müßten wir die Wirkungen sehen, d. i. es müßten neue Sonnen, Monde, Sterne, neue Pflanzen und Thiere entstehen; das geschieht nicht; nur Prakriti wirkt, d. i. die belebte Materie, die natürlichen Kräfte — sie sitzt auf der Lotusblume und bietet allen Wesen ihre Brüste dar, wie wir sie in den Bildwerken fanden! Wenn der Verfasser weiter sagt: daß die Seele, oder der empfindende Theil der lebenden Wesen, aus der Organisation der Natur entspringt, aus den feinsten Stoffen besteht,

und doch kein Materialismus dabei angenommen wird [1]); so müssen wir in der Folge darauf zurückkommen; uns aber bei diesen Hauptpunkten der Buddhalehre, welche in obigen Angaben der Nyayai und Sankhya ausgesprochen sind, noch etwas verweilen.

Nach Taylor gehören beide philosophische Secten den Wedaverehrern an; wie, wenn dies wäre, und man müßte auch, was wohl nicht geleugnet werden kann, anerkennen, daß diese Lehren in den alten Felsentempeln bildlich dargestellt werden — könnten sie nicht dennoch Hindutempel sein, deren Erbauer nur diesen philosophischen Secten ergeben waren? Obwohl diese Frage schon durch die Darstellungen von Buddhamythen ganz anderer Art entschieden ist, so müssen wir uns doch in einer andern Hinsicht auf die Untersuchung derselben einlassen. Es liegt uns dabei ein doppelter Beweis ob; erstens: daß diese philosophischen Grundsätze nicht aus den Wedas geschöpft sind, sondern diesen geradezu widersprechen; dieser Beweis wird in der zweiten Abtheilung sich von selbst ergeben. Zweitens aber, daß diese Lehren wirklich dem Buddhismus angehören, wie er in den verschiedenen Secten dieser Religionspartei überhaupt erscheint. Dieser Beweis muß hier geführt werden, und hat, bei der Unvollständigkeit der Quellen woraus hier geschöpft werden kann, seine Schwierigkeiten. Denn in den gewöhnlichen Schriften der Buddhisten scheint die Lehre von Gott kaum berührt, oder sehr dunkel behandelt zu sein; daher die Engländer, welche in den As. Researches von der Religion der Buddhisten handeln, behaupten: sie nähmen gar kein höchstes Wesen an. Es läßt sich aber klar beweisen, daß die Lehre von Gott und der Materie, als zwei gleich ewigen Wesen, überall zum Grunde liegt, und die Meinungen von Mahony, Sangermano, Buchanan, Joinville u. s. w. auf Mißverständnissen beruhen, die vorzüglich davon herrühren, daß sie von den Lehren der Nyayai und der Sankhya gar keine Kenntnisse hatten.

1) Prab. Chandrodaya. p. 118. 119.

Mahony sagt in seiner Nachricht von der Religion des Buddha aus singalesischen Schriften: „Die Singalesen (Buddhisten auf Ceilon) nehmen in ihren Schriften kein höchstes Wesen als Urheber der Welt an, — — sie belegen die erste Ursache mit dem unbestimmten Namen: Natur"; und ferner: „Um ihre Meinung zu unterstützen, daß keine höhere Macht Himmel und Erde erschaffen habe, sagen sie, daß, wenn ein solcher Schöpfer vorhanden wäre, die Welt nicht untergehen, nicht vernichtet werden, sondern von diesem im Gegentheil in Sicherheit erhalten und sorgfältig gegen Vernichtung geschützt werden würde [1]). Der Missionar Vincentius Sangermano, dessen Auszüge aus den Schriften der Maramas (Birmanen) Buchanan mittheilt, drückt sich auf eine ähnliche Weise aus: „Die Wechsel, sowohl der Vernichtung als der Wiederhervorbringung der Welten, welche statt finden, rühren nicht von dem Einfluß einer schöpferischen Macht her, sondern werden verursacht durch die Macht Damata, welches Wort am besten durch unser: Schicksal, übersetzt werden könnte" [2]). Noch bestimmter drückt sich der Zarado, oder Oberpriester der Buddhisten in Ava, Atuli, in einem Aufsatz über seine Religion aus, den er einem katholischen Bischof gab; er zählt nämlich die Lehre: „daß ein Wesen da sei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen habe, und das allein würdig sei angebetet zu werden," unter die sechs verdammlichen Ketzereien [3]). Die Buddhisten leugnen also bestimmt das Dasein eines Schöpfers und einer Schöpfung der Welt, und zwar im Gegensatz mit der Lehre der Christen, der Anbeter des Ekhummescha und Ormuzd, daß Gott die Welt aus nichts geschaffen habe; und gegen die Christen insbesondere: daß dieses Wesen allein würdig sei angebetet zu werden. Gleichwohl nehmen sie eine erste Ursache, eine Macht, oder Kraft an, von welcher die regelmäßig wiederkehrenden Zerstörungen und Wiederherstellungen

1) As. Res. Vol. VII. p. 34. 35.
2) Daselbst, Vol. VI. p. 245.
3) Daselbst, p. 268.

der Welt abhangen. Der wahre Sinn ihrer Behauptungen geht aus einer Gegenüberstellung der sich widersprechenden Lehren deutlich hervor. Sie leugnen ein Wesen welches die Welt aus nichts geschaffen habe, nehmen aber eine Macht, oder erste Ursache an, welche die Welt aus schon vorhandenen Stoffen bildet; sie leugnen eine Erschaffung, nehmen aber eine Bildung der Welt an. Diese Lehren setzen nun die Annahme jener zwei gleich ewigen Urwesen schlechthin voraus; Geist, oder das Wesen, die Kraft, welche aus der Materie bildet, und die Materie welche sich bilden läßt. Daß sie jene erste Ursache nicht allein anbetungswürdig erkennen, ruhet auf dem Glauben: daß sie die Regierung der Welt einem Statthalter, dem Buddha übertrage, welcher dadurch der eigentliche Gegenstand der Verehrung wird. Daraus ist erklärlich, wie in den religiösen Volksschriften — andere möchten uns wohl noch nicht bekannt sein — jene erste Ursache der Bildung und Zerstörung der Welten, und des Ursprungs des Lebens überhaupt, so wenig in Betracht kommt; der ganze öffentliche Kultus hängt an einem Buddha, als Lenker aller Schicksale der Menschen. Damata scheint zu der Religion des Buddha in eben dem Verhältniß zu stehen, wie Zervane Akerane zu der Religion des Ormuzd; obwohl beide als Grundursache anerkannt, ist doch von beiden wenig die Rede, da sie nur in ihren Statthaltern verehrt werden. Bei den Dschainas scheint die Verehrung des Urwesens deutlicher hervorzutreten, wie die Sankhyaphilosophie es fodert, und die Abbildungen des Lingam und des Dhagop in ihren alten Tempeln beweisen. Denn daß jene Lingambilder den Dschainas, und nicht den Brahmanen angehören, liegt klar vor Augen, da sie sich von Bildwerken umgeben finden, die allein der buddhistischen Mythologie angehören. Ferner finden wir Lingam-Verehrung überall, wo Buddhismus herrscht, auf Ceilon, der ganzen östlichen Halbinsel, in Tibet, China und Japan [1]). Nach Wilks sind in den südlichen Provinzen Ar-

1) Das brahmanische Religionssystem, von Kleuker nach Paulinus. S. 169.

kot, Tandschore, Tritschinapoly, Madura und Tinnevelley die Secten der Dschungum und Pandarum noch ziemlich herrschend, wenn auch die Brahmanen in die Tempel sich eingedrängt haben; und diese Secten sind in ihren Grundansichten der Religion noch rein buddhistisch, obgleich sie im elften Jahrhundert u. Z. von Tshen Bas Iswur, zu Kallian in Dekhan geboren, reformirt wurden und den äußern Gottesdienst und die Seelenwanderung verwerfen. Was den letzten Punkt betrifft, so ist Wilks Nachricht zu unvollständig; verwerfen sie diese Lehre überhaupt, oder nur für ihre Secten? Die Buddhisten glauben alle, durch Beobachtung der Gebote des Buddha der fernern Wanderung zu entgehen, während sie alle Andersglaubenden unbedingt verdammen. Die beiden Secten haben keine Kasten; ein Beweis, daß sie zu den östlichen Buddhisten gehörten; aber worauf es hier vorzüglich ankommt: ihr einziges religiöses Symbol, das sie am Halse tragen und nie verlieren dürfen, ist der Lingam [1]). Daß dieser ein Bild des Siwa sein soll, den sie allein verehren, beruht wohl nur auf der Ansicht der Brahmanen, oder sie lassen sich den Namen gefallen, weil in einer buddhistischen Inschrift, von der in der zweiten Abtheilung die Rede sein wird, Siwa als der Vater des dort verehrten Buddha angegeben wird. Daß die Verehrung des Lingam bei diesen Völkern uralt ist, beweist die Heiligkeit die ihm beigelegt wird, da der mit dem Tode bestraft wird, der ihn verliert; er ist das Symbol ihres ganzen religiösen Glaubens. Dies Volk bewohnt aber eben die Gegenden, wo in den Tempeln der Lingam Hauptsymbol ist. Daß die Lahen in Tibet den Lingam gleich den Dschungum auf der Brust tragen, ist bekannt; und wenn er in China auch in dem öffentlichen Kultus nicht hervortritt, findet er sich doch unter den Symbolen der Quanwon [2]). Daß die Philosophie der Chinesen ganz auf den Grundsätzen des Buddhismus ruht; daß ihr Li nichts als der

1) Historical Sketches. Vol. I. p. 503.

2) Kämpfers Geschichte u. Beschreibung von Japan. Tab. XXXVII.

Urgeist, Ki die ewige Materie, Taikie die Vereinigung beider als Prakriti oder Quanwon, und Schanti, der als König und Gott die Welt beherrschende Buddha ist, können wir hier nur kurz anführen [1]), da die Untersuchung, ob diese Grundsätze hier rein, wie in der Nyayai, oder in der Form der Sankhya gelehrt werden, außer unserem Zwecke liegt. In Japan aber tritt die Sankhya wieder deutlich hervor. Nicht allein finden wir bei einigen Tempeln die Gestalt des Lingam aufgestellt [2]), sondern Kämpfer giebt die Geheimlehre der Sinto, oder ältesten Religion der Japaner, als Uebersetzung ihrer heiligen Schrift mit den Worten: „Im Anfang der Oeffnung aller Dinge trieb ein Chaos, wie Fische zum Vergnügen auf dem Wasser treiben. Aus dem Chaos entstand dadurch ein Ding, der Figur nach wie ein Dornsproß, beweglich und transformabel, welches eine Seele oder Geist wurde" [3]). Bei dieser ungefähren Uebersetzung — denn anders kann man sie wohl nicht nehmen, da Kämpfer von dem eigentlichen Sinn der Worte keine Ahnung hatte — ist eine genaue Erklärung nicht wohl möglich; z. B. warum hier der Lingam, — denn daß dieser unter dem Dinge das dem Dornsproß glich, zu verstehen sei, kann nicht bezweifelt werden — das erste ist, was durch die Bewegung wird, da er doch das Bild dieser Bewegung des Stoffs selbst ist; warum er hier eine Seele wird, da er nur das Bild der Beseelung des Stoffs ist, u. s. w. Wenn ein Priester Kämpfern nachher erklärte: das Chaos habe aus den fünf Elementen bestanden, und die Kraft Ki habe daraus Götter und andere Wesen gebildet, so scheint hier Ki in dem Sinne genommen zu werden, als bei den Chinesen Li; doch kann hier auch leicht eine Verwechselung vorgefallen sein; genug daß aus obigen Worten die Grundlehre des Buddhismus in der Form der Sankhya hervorgeht. — Wir glauben durch das hier Vorgetragene, was wir im vorigen Ab-

1) Man vergleiche: Leibnitii op. omn. T. IV. P. I. p. 152.

2) Kämpfers Geschichte und Beschreibung von Japan. Tab. XXXIV.

3) Kämpfers Geschichte und Beschreibung von Japan. B. I. S. 256.

schnitt von den Grundsätzen der Buddhisten zur Erklärung der alten Bildwerke anwandten, erwiesen zu haben, und gehen zu einem andern Gegenstande über.

Da in der Buddhalehre, in Bezug auf die gesammte Geisterwelt, so sehr viel von dem Werden, der Gestaltung, Dauer und Auflösung der Körperwelt abhängt, so müssen wir diesen Gegenständen eine genauere Darstellung widmen. Wir werden uns dabei vorzüglich an den Auszügen des Missionars Sangermano aus den Schriften der Birmanen, und an Buchanans Nachrichten [1]) halten, und nur wenn wir darüber hinausgehen, oder davon abweichen, unten die Quellen angeben. Daß hier bloß diese, in gewisser Hinsicht einseitigen Quellen in Betracht kommen, liegt in dem Zweck dieser Darstellung, der keineswegs den Buddhismus überhaupt und in allen seinen Formen umfaßt, sondern wie er unter den Nachbarvölkern der Hindus sich ausbildete, und auf Lehre und Mythologie derselben einen unverkenntlichen Einfluß äußerte [2]).

Die Materie, oder der Weltstoff an sich ist höchst fein, und dem menschlichen Auge unsichtbar. Die bildende Kraft verdichtet ihn bis er sichtbar, endlich fest, hart, Metall und Stein wird. Die natürlichen Kräfte der Stoffe, vermöge deren sie sich einander anziehen oder abstoßen, werden dabei als Wirkungen des Geistes betrachtet, da die Materie an sich todt ist. Sie erscheint daher in einem doppelten Gesichtspunkt; als einfach, fein und unsichtbar, wo sie zwar todt, aber ewig wie Gott selbst ist; oder zusammengesetzt, sichtbare Gestalten bildend und vom Geiste belebt; diese Gestalten aber sind zerstörbar und vergänglich. Die so durch Verdichtung der Stoffe gebildete, sichtbare Welt, heißt Loga (im Singalesischen Loke), d. i. Vernichtung und Wiederbelebung. Unsere Erde ist eine runde Scheibe, welche ein hohes Felsengebirge, Zetschiavala

1) As. Res. Vol. VI. p. 163—308.

2) Wer die Umwandlungen dieser Mythen im Lamaismus kennen zu lernen wünscht, lese den dritten Band von Timkowkis Reise nach China; übers. von Schmidt, Leipzig 1826. S. 349 u. f. w.

genannt, umgiebt, so, daß alle zu ihr gehörenden Länder und Meere, von demselben eingeschlossen sind. In der Mitte erhebt sich der Berg Mienmo (bei den Buddhisten auf Ceilon wie bei den Hindus: Maha Meru). Nach den vier Weltgegenden von diesem Berge ab liegen, vom Meere umgeben, vier große Inseln, Dibas (Dwipas bei den Hindus), welche von Menschen bewohnt werden. Die östliche Insel heißt Pioppavideha, und ist gestaltet wie der Mond in seinen Vierteln; die westliche Insel von gleicher Größe, heißt Amarogoga, und ist gestaltet wie der volle Mond. Die nördliche Diba heißt Untschegru, ist viereckig und größer als die vorigen. Das südliche Eiland ist Zabu (Zabu-dipa, Dschambu-dwipa), hat die Gestalt eines Trapetiums und ist die größte von allen. Die Namen der Inseln rühren von vier heiligen Bäumen her, welche auf denselben stehen, und als Sinnbilder alles Lebens auf denselben betrachtet werden. Um die vier großen Inseln her, liegen 2000 kleinere, von denen immer fünfhundert zu einer großen gehören [1]), welche wie sie selbst gestaltet sind.

Der Mienmo hat vier Seiten, welche gegen die vier Weltgegenden gerichtet sind, jede hat eine besondere Farbe, und theilt diese den ihr entsprechenden Inseln und Meeren mit. Die Seite gegen Osten ist Silber; daher ist die östliche Insel, ihre Bewohner, Bäume, Flüsse, Meere bis zum Grenzgebirge der Erde weiß wie Milch. Die westliche Seite des Mienmo ist Glas; daher hat die westliche Insel, ihre Bewohner u. s. w. eine grüne Farbe; die nördliche Seite ist Gold, daher ist die nördliche Insel u. s. w. gelb; die südliche Seite des Berges ist braun; daher ist die südliche Insel u. s. w. braun von Farbe. Das große, alle Inseln umgebende Meer wird gleichfalls in vier Hauptmeere, ein östliches, westliches, nördliches und südliches getheilt. Daß diese Theilung der Erde

1) Die Gestalt der südlichen Insel, und diese zahlreichen Inselgruppen, scheinen die Gegend, wo dies System sich bildete, als die östliche Halbinsel Indiens zu bezeichnen.

in vier Dwipas und vier Meere, auch den Buddhisten in Ceilon, wie den Dschainas angehört, ist schon angeführt worden.

Außer unserer Erde giebt es noch 10,100,000 andere Erden, ganz von derselben Gestalt und Größe, alle sind von einem Felsengebirge umgeben, und stoßen aneinander, so daß immer drei einen dreiseitigen Raum zwischen sich lassen, welcher ein tiefes Meer bildet. Zwischen den großen und den zu ihnen gehörenden kleinen Inseln, ist das Meer nicht tief und kann beschifft werden; gegen den Mienmo, oder das Grenzgebirge hin, oder zwischen zwei großen Inseln, ist es sehr tief, wird von Meerungeheuern bewohnt, und kann nicht beschifft werden. Die Erdscheibe selbst, von runder Gestalt, hat 1,203,400 Dschuzana [1]) im Durchmesser, und besteht ihrer Dicke nach aus zwei Schichten; die obere ist Erde und lockerer Boden, die untere festes Gestein. Unter dieser befindet sich noch eine eben so starke Schicht Wasser, dann folgt noch eine Schicht Luft, und dann der leere Raum. Auf dieser Erdscheibe ist nun das Gebäude des Weltalls gegründet, welches aus ein und dreißig Bons, Wohnplätzen, oder besondern Welten besteht, welche als über einander liegende Schichten, mit der Erde parallel und von derselben Größe gedacht werden. Die Singalesen zählen sechs und zwanzig über einander liegende Himmel, da sie die fünf untern nicht mit rechnen, aus Gründen die wir gleich sehen werden. Ob diese Einrichtung allein über unserer Erde statt findet, oder ob über den 10,100,000 andern Erden sich eben so viele Weltgebäude erheben, ist nicht zu ersehen, da der ganze Mythus sich allein auf unsere Erde beschränkt, und der übrigen kaum noch gedacht wird. Die ein und dreißig Bons sind nach Sangermano folgende:

1) Niria, die Hölle; sie ist der unterste Ort der Strafe, und befindet sich in der untern Schicht der Erde welche aus festem Gestein besteht. Sie ist nach den vier Weltgegenden in vier große Straförter oder besondere Höllen getheilt, jede

1) Dschuzana ist ein Maaß, welches über drei geographische Meilen enthält.

derselben hat vier Thore und vier Unterabtheilungen, welche wieder getheilt sind, so, daß die Zahl dieser besondern Höllen sich auf 40,040 beläuft. Die Strafen welche in drei leichtere und eine schwere getheilt werden, sind nach den Verbrechen der Verdammten verschieden, und wir werden sie näher bezeichnen, wenn von diesen die Rede sein wird.

2) Assurige, der Ort milderer Strafe, liegt in den tiefsten Höhlen der Berge, in dunkeln Wäldern an unwirthbaren Küsten des Meers u. s. w.

3) Preitta, noch milderer Strafort, findet sich in Grabmälern, Cisternen, öffentlichen Hallen, Wäldern u. s. w.

4) Die Thierwelt, der Zustand der Thiere auf der Erde überhaupt; worauf dann

5) die Menschenwelt auf der Erde (die Manuspeh Loke der Singalesen) folgt.

Man sieht leicht, warum die Buddhisten auf Ceilon diese fünf Bons nicht mitzählen, sondern sie zusammen als Erde nehmen. Die sechs und zwanzig über der Erde liegenden Bons, oder Himmel, scheinen von den Buddhisten beider Halbinseln angenommen zu werden. Es sind folgende:

1) Die Wohnung der Nats Zadamaharit; sie ist eine Fläche welche sich über die ganze Scheibe der Erde, bis zum Grenzgebirge ausdehnt, in der Mitte auf dem Gipfel des Bergs Yougando (in Ceilon Yougandere) ruhet, aber 42,000 Dschuzana über die Erde erhaben ist. Sie liegt gerade in der Hälfte der Höhe des Mienmo, und Sonne, Mond und Sterne sind in diesem Himmel. 2) Die Wohnung der Nats Tavateinza; sie ist eine Fläche wie die vorige, von demselben Umfange, ist über die vorige 42,000 Dschuzana erhaben und ruhet auf dem Gipfel des Mienmo. Auf diese folgen nun 3) die Wohnung der Dschama; 4) die Wohnung der Dussida; 5) die Wohnung der Neinmanati; 6) der Para neimmatavas-santi Nats. Die Höhe dieser Himmel über einander, so wie ihre Größe und Lage sind sich gleich. Alle Nats, welche diese sechs Himmel bewohnen, haben noch gröbere Körper, sind männlich und weiblich, pflanzen sich fort, und heißen zusammen auch die Tschama.

Ihre sechs Himmel bilden die erste Abtheilung unter den seeligen Nats. Ueber denselben folgen nun die sechzehn Himmel der Nats Rupa. Diese haben einen feinern Körper als die vorigen, sind geschlechtslos und pflanzen sich nicht mehr fort. Der niedrigste dieser Himmel ist 558,000 Dschuzana über den höchsten der vorigen erhaben, und die übrigen liegen in gleicher Höhe übereinander. Jeder der drei ersten dieser Himmel enthält aber wieder drei abgesonderte Wohnungen, welche als gleichseitige Dreiecke neben einander liegen; (also neun verschiedene Wohnungen bilden). Die Nats in dem ersten dieser Himmel heißen Zian, im zweiten die zweiten Zians und über diesen wohnen die dritten Zians. Es folgen dann noch in gleichen Entfernungen über einander, sechs Himmel, jeder zwei Bons (also zwölf zusammen) und die obern Zians enthaltend. Ueber denselben erheben sich nun abermals in gleichen Entfernungen die vier Himmel der Arupa, oder der körperlosen Nats. Wir haben dieser Abtheilung der Himmel in drei Hauptstufen, in die Wohnungen der Tschama, Rupa und Arupa schon bei der Erklärung der alten Bildwerke gedacht; so auch der Gestalt des Weltgebäudes, die sich aus dieser Einrichtung ergiebt, und in den Dhagops als Symbol in den Tempeln dargestellt ist.

Dies unermeßliche Weltgebäude ist nun zahllosen Zerstörungen und Wiederbildungen unterworfen, welche in bestimmter Zeit erfolgen. Wenn eine neue Welt gebildet wird, so ist die Lebensdauer der ersten Menschen auf der Erde ein Assentschii; dies Wort bedeutet eine Zahl die gar nicht ausgesprochen werden kann, und auf folgende Art versinnlicht wird: wenn es auf der ganzen Erde drei Jahre hinter einander regnete, so würde die Zahl der Tropfen der Zahl der Jahre gleichen, welche ein Assentschii ausmachen. Die Kinder dieser Menschen werden moralisch immer schlechter und in eben dem Grade nimmt die Lebensdauer ab, bis sie nur noch zehn Jahre leben; dann werden sie auf eine, ihren Lastern angemessene Art ausgerottet, eine Fluth reinigt die Erde; einige wenige retten sich, werden wieder besser, und so wächst die Lebensdauer wieder bis auf ein Assentschii. Die Zeit von der Abnahme des Alters,

bis dahin wo es wieder seine erste Dauer erreicht hat, heißt ein Andrakat; vier und sechzig Andrakats bilden ein Assentschiekat, und vier Assentschiekat machen ein Mahakat aus. Die Vernichtung einer alten Welt und die Bildung einer neuen, geht aber nicht schnell vor sich. Von dem Punkte an, wo die Bildung beginnt, vergeht ein Assentschiekat, ehe sie vollendet ist; dann besteht sie ein Assentschiekat, die Auflösung nimmt eben so viel Zeit weg, und eben so lange bleibt die Materie in ihrem aufgelösten Zustande. Der große Kreislauf der Dinge, das Mahakat, ist also genau in vier Zeiträume getheilt; im ersten bildet sich die Welt; im zweiten besteht sie, im dritten wird sie wieder aufgelöst und im vierten bleibt die Materie in ihrem aufgelösten Zustande. Die Zerstörung geschieht aber nicht immer auf gleiche Weise; die Auflösungsmittel sind: Feuer, Wasser und Wind. Die durch Feuer bewirkte Zerstörung ist die geringste; sie erfolgt acht Mal ehe eine durch Wasser erfolgt; und acht Auflösungen durch Wasser, ehe eine durch den Wind erfolgt. Die Auflösung durch Feuer betrifft bloß die Erde und den Mienmo, also auch die beiden untern Himmel der Tschama; das Wasser vernichtet nicht allein diese, sondern auch die elf untern Himmel der Rupa; die Zerstörung durch den Wind ergreift auch die vier obersten Himmel der Arupa, und vernichtet mithin das ganze Weltgebäude.

Daß dies künstliche Gebäude nicht auf einmal erfunden, sondern nach und nach ausgebildet wurde, scheint einleuchtend, und der Grund auf welchem es ruhet, die Vorstellung von der Gestalt der Erde, zeigt die Spuren des höchsten Alterthums. Wie weit die buddhistischen Völker in der Kenntniß der wirklichen Gestalt der Erde fortgerückt sind, ist uns unbekannt; doch scheint es ihnen früh deutlich geworden zu sein: daß ihre Vorstellung von dem Mienmo, oder Meru mit der wirklichen Gestaltung der Erde sich nicht einigen lasse; daher rückt die Mythe ihn von der Erde hinweg, macht ihn ganz unzugänglich, und läßt ihn hoch über derselben auf drei Säulen vom Karfunkel ruhen. Allein der wirkliche Meru, d. i. der Himavat, hier Himavunta (der Schneebedeckte) stellt sich dem mythischen Meru an die

Seite, und obwohl von ihm ganz unleugbar die Rede ist, wird doch auf ihn wieder fast alles Mythische des erstern übertragen. Im Norden von Indien, heißt es, liegt der Himavunta, ist 500 Dschuzana senkrecht hoch, und hat 9000 Dschuzana im Umfange; er besteht aus 14000 kleinern Bergen welche über einander aufgethürmt sind, und wird von Nats Zadamaharit bewohnt; auch wohnen hier die Könige der Elephanten, Pferde und anderer Thiere, welche bei den Wohnungen der Menschen nicht angetroffen werden. In den Thälern dieses Bergs sind sieben große und tiefe Seen, welche ihr Wasser von dem geschmolzenen Schnee des Berges empfangen. Der berühmteste dieser Seen heißt Anaudat [1]), welcher von fünf Bergen umgeben ist, welche ihre luftigen Gipfel über denselben erheben. Das Innere des einen dieser Berge enthält reiche Minen von Gold, selbst seine Oberfläche ist mit diesem köstlichen Metall bedeckt, der zweite ist eben so reich an Silber, der dritte an Demant und Rubin, der vierte an Juwelen aller Arten, und der fünfte ist mit Sandel-, Gewürznelken- und Muskatnußbäumen bedeckt. In diesem duftreichen Berge sind drei Wohnungen, hochgewölbt, die eine von Gold, die zweite von Silber, die dritte von Karfunkel; vor denselben stehen hohe und blühende Bäume. Sie werden von gewissen Einsiedlern und sehr heiligen Menschen bewohnt, welche in dieser Welt erscheinen, wenn das Gesetz eines Buddha aufhört, und das des neuen Buddha noch nicht bekannt gemacht ist. — Am östlichen Ufer des Sees Anaudat ist der Kopf eines Löwen; am südlichen der Kopf eines Elephanten; am westlichen der Kopf eines Pferdes und am nördlichen der Kopf einer Kuh. Aus diesen Köpfen brechen vier Ströme hervor; jeder umkreiset den See dreimal, vermischt sich mit anderm Wasser, bricht dann durch die Berge, und so fällt endlich der östliche in das Ostmeer, der westliche in das Westmeer, der nördliche in das Nordmeer; der südliche fließt

1) Dieser See ist offenbar eins mit dem Manasa, oder Manasarowar der Hindus.

erst gerade gegen Süden, stürzt dann über einen Felsen herab, bildet einen zweiten großen See, fließt dann durch einen unterirdischen Gang, und trifft auf einem großen Berg, der ihn in fünf Ströme theilt, diese sind: Yemuna, Ganga, Mohe, Therapu und Rawadé. Es scheint daß hier alle großen Ströme, welche vom Himavat gegen Süden fließen, als ein Hauptstrom, genommen werden.

Die vier Weltströme, deren hier gedacht wird, sind im ganzen Alterthume bekannt [1]); die hier bezeichneten möchten mit großer Wahrscheinlichkeit zu bestimmen sein. Daß dieser See auf dem Himavunta mit dem See auf dem Meru, aus welchem die Hindus ihre Weltströme entspringen lassen, eins sei, kann wohl nicht bezweifelt werden, und so müssen wir ihn auf der Hochfläche von Undé suchen, die, wie in der Einleitung gezeigt worden, in den ältesten Zeiten einen See enthielt, von dem jetzt nur noch Ueberreste vorhanden sind. Da nun die vier Ströme gegen die vier Weltgegenden hin, das Gebirge durchbrechen sollen, so können sie kaum zweifelhaft sein. In tiefen Einschnitten durchbrechen das Gebirge gegen Osten der Brahmputra, gegen Norden der Laddak, gegen Westen der Sutledsch und gegen Süden der Ganges. Wohl möglich daß man in spätern Zeiten diese Ströme weiter aus einander rückte, statt des alten Ostmeers, welches früher Tibet bedeckte und den Brahmputra aufnahm, da dies seinen Damm durchbrach und verschwand, zum wirklichen Ostmeer fortging, und nun den südlichen Hauptstrom Chinas ins Auge faßte u. s. w.

Die übrigen sechs Seen werden dann im ausschweifendsten Märchenton beschrieben: nicht weit von ihnen entfernt, wohnen außerordentliche Thiere, z. B. fünf verschiedene Arten von Löwen, und unter diesen einer, der zwar einen Löwenkörper, aber ein menschliches Angesicht hat, und nur auf der Erde sichtbar

1) Die Zahl vier, in Bezug auf diese Flüsse, gründet sich auf die Eintheilung der Erde in vier Theile; da die Hindus sieben Erdtheile annehmen, lassen sie auch aus diesem Centralsee sieben Ströme entspringen.

wird, wenn ein Gott erscheint. Wir haben von diesem merkwürdigen Thiere schon bei der Erklärung der alten Bildwerke gehandelt.

Wir haben nun den Schauplatz kennen gelernt, auf welchem alle lebendigen Wesen anzutreffen sind, und von dessen Beschaffenheit, Bestehen und Vergehen ihr Schicksal abhängt; wir wenden uns nun zu der Lehre von diesen Wesen selbst; stoßen hier aber wieder auf große Schwierigkeiten, in Bezug auf die Lehre von dem Menschen, von der hier fast alles ausgeht. Im Prabodh Tschandrodaya werden die Buddhisten beschuldigt zu lehren: „die Seele sterbe mit dem Körper." Der Buddhist weicht in der Antwort aus, und behauptet: „Wer die Religion der Saugatas annimmt, und seine Leidenschaften unterdrückt, wird emancipirt," d. i. frei von Wanderung und Tod; worauf der Gegner erwiedert: Wenn das auch im Laufe der Revolutionen (der Welt) einmal einem gelingt; wie können die Seelen, welche mit dem Körper sterben, einen Lohn ihrer Handlungen empfangen [1])? Taylor beruft sich bei dieser Stelle auf eine Erklärung in Buchanans Abhandlung, wo es heißt: „Es ist bekannt daß die Burmaschriften eine Seelenwanderung annehmen; aber die Begriffe welche sie damit verbinden, weichen sehr von den gewöhnlichen Vorstellungen dieser Lehre ab, welche darin bestehn, daß die Seele beim Tode eines Körpers in einen andern übergehe; im Gegentheil behaupten die Burmaschriften, daß im Tode, sowohl des Menschen als eines Thieres, oder irgend eines lebendigen Wesens — denn sie glauben, daß alle lebenden Wesen Seelen haben — die Seele sterbe und vernichtet werde; daß aber nach ihrer Auflösung aus denselben Bestandtheilen ein anderes Wesen entstehe, welches zufolge der guten oder schlechten Handlungen des vorigen Lebens, entweder ein Mensch oder ein Thier, oder ein Nat werde." Sie behaupten ferner: „daß Wesen diesen Wechseln beständig unterworfen sind, während der Dauer einer oder mehrerer Welten,

1) Prabodh Chandrodaya. p. 34. 35.

bis sie Handlungen vollbracht haben, welche sie des Nieban, d. i. des höchsten Grades der Seeligkeit (des körperlosen Zustandes) fähig machen, in welchem die Wesen von allem Wechsel, Elend, Krankheit, Alter und Tod frei sind [1]). Die Seele soll also mit dem Körper entstehen und mit ihm sterben; so wie aus den aufgelösten Bestandtheilen des Körpers, neue Körper entstehn, so aus den aufgelösten Bestandtheilen der Seele, eine neue Seele; und diese wird glücklich, wenn die frühere Seele, der diese Bestandtheile angehörten gut, sie wird unglücklich, wenn dieselbe böse war; und leidet oder genießt also was ein, ihr ganz fremdes Wesen verdient oder verschuldet hat. Nur die Seelen sind frei vom Tode, welche zum Himmel der Arupa übergehn.

Diese auffallende, dem ganzen Geist der Buddhalehre widersprechende Behauptung, scheint theils auf mißverstandnen dunkeln Stellen der buddhistischen Schriften, theils durch Verwechslung der Lehren einer ketzerischen Secte mit den Buddhisten überhaupt, entstanden zu sein. Den ersten Punkt können wir hier nur etwas berühren. Die Nyayai-Philosophen betrachten den Geist als etwas beharrliches im Raume, und schreiben ihm also eine, obwohl untheilbare Ausdehnung zu [2]). Nach Colebrooke lehren die Dschainas: die Seele habe, außer dem groben, sichtbaren Körper, noch zwei unendlich feine Körper, einer derselben diene zur Entwicklung ihrer eigentlichen Kräfte, der andere sei der Sitz der Leidenschaften; doch ist es nicht gewiß, ob er den Unterschied dieser Seelenkörper richtig verstanden habe [3]). Die Buddhisten sind, wie die Hindus, durch die Erfahrung gezwungen anzunehmen: daß die Seele beim Uebergange aus einem Körper in den andern, das Bewußtseyn ihres frühern Lebens verliert, und sich in jedem Körper nur dessen zu erinnern fähig ist, was ihr in demselben begegnet. Diese That-

1) As. Res. Vol. VI. p. 179—180.

2) Prabodh Chandrodaya p. 117.

3) As. Res. Vol. IX. p. 290.

sache brachte die Vorstellung von zwei Seelenkörpern hervor, von einem unzerstörbaren, in welchem die eigentlichen Seelenkräfte ihren Sitz haben, und einem zweiten, in welchem mit den sinnlichen Trieben und Leidenschaften auch die Erinnerung wohnt, und der mit dem gröbern Körper zugleich sich auflöst. Erst wenn die Seele sich durch Heiligkeit des körperlosen Zustandes würdig macht, erinnert sie sich ihres Laufs durch alle Körper; so erinnerte sich Buddha schon in seinem menschlichen Körper der fünfhundert Geburten, durch welche er schon gegangen war [1]). Der Buddhist im Prabodh Tschandrodaya wird als ein Heuchler, als eine Satyre auf den Buddhismus überhaupt dargestellt, und der Verfasser legt ihm alle Lehren in den Mund, welche ihm von einzelnen Secten bekannt sind. So tritt er mit den Worten auf: „Unser erleuchteter Verstand ist von körperlichen Banden befreit, weil unsere Begierden erloschen sind, und wir wissen, daß die sichtbaren, vergänglichen und sinnlichen Objecte, welche äußerlich zu sein scheinen, nur als Ideen in unserm Geiste enthalten sind." Dieser Idealismus ist der Buddhalehre nicht allein fremd, sondern steht mit ihr im geraden Widerspruch, und es kann dabei nur von einer philosophischen Secte die Rede sein. Der Buddhist erscheint aber auch im Charakter eines heiligen Büßers, und da werden ihm folgende Worte in den Mund gelegt: „O ihr Büßer! ich überblicke mit dem Auge der Vernunft beides, das Uebel und das Gute; ich verursache den vergänglichen Schein des Daseins — die Seele selbst ist nicht bleibend — deshalb nehmt's nicht übel, wenn Büßer wünschen eure Weiber zu besitzen!" Dieser Schluß zeigt die Absicht der Aufstellung dieses idealistischen Scheinheiligen; auch nennt er sich selbst einen Saugata, und seine Lehre, die Lehre der Saugatas, diese aber sind nur eine Secte der Dschainas [2]). Daß hier aber auch eine Sectenlehre mit der Buddhalehre überhaupt verwechselt wird, geht aus dem schon angeführten Aufsatz

1) Af. Orig. Schriften. B. I. S. 231.

2) As. Res. Vol. IX. p. 241.

des Zarado Atuli hervor. In dem Jahrtausend vor der Erscheinung des letzten Buddha — den er 546 Jahr vor Christus setzt — traten sechs falsche Götter auf, und lehrten sechs ketzerische Lehren, von denen wir diejenigen anführen wollen, welche die buddhistische Ansicht von dem Menschen überhaupt ins Licht setzen.

Eine dieser Irrlehren ist: „daß Menschen nicht als Thiere, und Thiere nicht als Menschen geboren würden; daß Thiere immer wieder als Thiere und Menschen immer wieder als Menschen geboren würden." Es liegt hier außer unserm Zwecke zu zeigen, daß — wie schon Buchanan vermuthet — diese Form der Lehre von der Seelenwandernng die älteste ist; und der Glaube des Auf- und Abwärtssteigens der Seelen nach ihrem Verdienst, der Reformation eines jüngern Buddha angehört; genug, daß der Oberpriester diese als die orthodore Lehre seiner Kirche darstellt. Eine andere Irrlehre ist: daß es nach dem Tode keine Seeligkeit gebe; daß die Seelen im Schooß der Mutter mit dem Körper entständen, und auch mit dem Körper wieder weggingen." Es giebt also wirklich eine Secte unter den Buddhisten, welche dies behauptet, und völlig die Lehre der Tscharwaka unter den Hindus annimmt; ja ein Priester der Dschainas behauptete: „Diese Secte sei unter ihnen entstanden, ehe sie Gurus gehabt hätten [1]). So wenig man nun die Lehre der Tscharwaka den Wedaverehrern überhaupt vorwerfen kann, so wenig kann man dies auch den Verehrern des Buddha. Ein anderer falscher Gott behauptete, daß keins der lebendigen Wesen einen Anfang hätte, oder ein Ende haben würde; daß alles was geschähe von einem blinden Schicksal herrühre, und daß also keine Belohnung der guten und keine Bestrafung der bösen Thaten statt finden würde." Der erste Theil dieser Irrlehre ist dunkel; die behauptete Ewigkeit der lebendigen Wesen, kann sich doch nur auf die Seelen beziehen, da die Körper sterben. Es wird also behauptet: daß alle vor-

1) As. Res. Vol. IX. p. 244.

handenen Seelen von Ewigkeit her da waren, und auch ewig da sein werden. Diese Lehre wird als ketzerisch bezeichnet, und doch behauptet Mahony: „die Singalesen reden nicht von geschaffnen Seelen" [1]). Worin besteht also die eigentlich orthodoxe Lehre? Dies setzt Taylor außer Zweifel: „sie glauben daß die Seele ein Theil des höchsten Wesens ist, aber eine besondere, individuelle Existenz habe" [2]). Sie ist also nicht (im christlichen Sinne) geschaffen; ist nicht als für sich bestehendes Wesen von Ewigkeit her; sondern geht aus dem Urgeist, als Theil seines Wesens hervor. Der Lehre vom blinden Schicksal, wodurch Strafen und Belohnungen nach dem Tode aufgehoben werden, setzt der Zarado die Offenbarung des Buddha entgegen, nach welcher gute und böse Handlungen die einzigen Ursachen sind, wodurch lebendige Wesen glücklich oder unglücklich werden.

Noch müssen wir die Lehre von der Seelenwanderung aus einem andern Gesichtspunkte betrachten. Auf welcher Stufe beginnt die Wanderung der Geister überhaupt? In den vor uns liegenden Bruchstücken und Auszügen aus buddhistischen Schriften, geht alles von der Stufe der Menschheit aus. Durch gute Handlungen und Gesinnungen steigt der Mensch nach seinem Tode aufwärts, durch Laster sinkt er herab; und die untern Stufen scheinen bloß zur Strafe für böse Menschenseelen da zu sein. So klar diese Ansicht auf den ersten Blick sich darbietet, so wird dadurch doch die Frage nicht entschieden: ob die Geister ihre Wanderungen auf der Stufe der Menschheit überall beginnen, oder ob sie auf der niedrigsten Stufe des Lebens anfangen, und sich erst zur Stufe der Menschheit emporarbeiten müssen? Daß wir auf diese Frage keine Antwort in Werken finden, welche von der Seelenwanderung in Bezug auf den Menschen und die Beweggründe seines sittlichen Benehmens, handeln, liegt in der Natur der Sache; die Menschheit ist die Prüfungsstufe, wo es in der Macht der Seele steht, aufwärts zu steigen, durch Heiligkeit sich aller fernern Wanderungen zu

1) As. Res. Vol. VII. p. 35.
2) Prabodh Chandrodaya. p. 118.

entziehen, oder die willkürliche Vernachlässigung der Heilsmittel durch Strafe zu büßen. Die Grundansicht der Seelenwanderungslehre ist: daß die Seelen sich in den Körpern durch eigene Verdienste die Fähigkeit erwerben müssen, ohne Körper zu leben, sie steigen dabei von dem Schwerern, Dichtern zu dem Leichtern und Feinern empor, von Stufe zu Stufe und müssen daher auch auf der untersten anfangen. Der Stoff an sich ist todt, wo sich Leben und Bilden zeigt, waltet ein Geist; im Krystall der in seiner Bildung nach äußerer Form strebt, in der Pflanze die auch schon einen innern Bau entwickelt, noch mehr in der Thierwelt; bis zum Menschen, wo Freiheit, und mit der Freiheit Zurechnungsfähigkeit, Belohnung und Strafe eintritt. Wir können diesen Gegenstand hier in Bezug auf die Buddhalehre nicht weiter verfolgen; in Bezug auf die Wedalehre müssen wir darauf zurückkommen.

Wir müssen nun die Geschichte der Menschen auf der Erde in kurzen Umrissen darstellen. Hat eine neue Erde sich gebildet, so wird sie von einer Schicht ätherischer Stoffe bedeckt, welche in Geruch und Geschmack der Butter gleichen. Zu gleicher Zeit ist die längere Lebensdauer der Nats Rupa, oder Zian verflossen, und sie müssen auf die Erde herabsteigen, und menschliche Körper annehmen. (Es ist hier also nur von einer vorhergegangenen Zerstörung durch Feuer oder Wasser die Rede, weil diese Nats verschont geblieben sind.) Der Thiere wird dabei nicht gedacht; doch giebt man ihnen wahrscheinlich einen ähnlichen Ursprung, durch Seelen welche noch keine höhere Stufe erstiegen hatten. Ueber den Ursprung der Pflanzen ist man zweifelhaft; einige glauben daß sich die Saamen derselben in den aufgelösten Stoffen erhalten; überhaupt darf man nicht vergessen, das alles bei der Wiederherstellung der Welt durch die Macht des Damata bewirkt wird. Die neuen Menschen sind anfangs glücklich, haben einen lichtglänzenden Körper, der aus leichten, zarten Stoffen gebaut ist, und nähren sich von der Schicht der ätherischen, butterartigen Stoffe auf der Erde. Aber diese Glückseeligkeit nimmt ein Ende; die Menschen geben sich der Begierde hin: Eigenthum zu besitzen, und be-

gehen Verbrechen; sogleich verschwindet jene ätherische Nahrung, und sie müssen die gröbern Früchte der Erde genießen; aber dadurch wird ihr Körper verdichtet und verdunkelt und verliert seine Leichtigkeit und sein Licht. Nun befinden sie sich in völliger Dunkelheit und in einer traurigen Lage; da steigt in Osten die Sonne, welche bis dahin noch nicht vorhanden war, empor, und sie freuen sich des neuen Lichts. Aber die Sonne tritt sogleich ihre tägliche Laufbahn um den Mienmo an, geht am Abend hinter diesen Berg, und die Dunkelheit beginnt aufs neue. Indem die Menschen das schnelle Verschwinden des herrlichen Lichts beklagen, steigt der Mond und das ganze Heer der Sterne herauf; Tag und Nacht beginnen zu wechseln, alles auf der Erde nimmt die Gestalt an, wie wir es jetzt sehen, Berge steigen empor, Thäler sinken ein, Ströme fließen, u. s. w.

Die Körper der Menschen waren anfänglich den Körpern der Rupa ähnlich, d. i. geschlechtslos; so wie sie aber Früchte der Erde genossen, die Körper dichter wurden, bildeten sich auch ihre innern Theile aus; sie fingen an zu verdauen, das Unverdaute wieder von sich zu geben, und zugleich entwikkelten sich die Geschlechtstheile. Wer im frühern Leben Mann gewesen war, wurde wieder Mann, und gewesene Frauen wurden wieder Frauen; nun heiratheten sie sich, pflanzten sich fort, trieben Ackerbau und Gewerbe. Da die Menschen sich nun vermehrten, wurden sie gezwungen auszuwandern, sich in allen Gegenden der Erde niederzulassen, wo die Verschiedenheit des Klimas, der Nahrungsmittel u. s. w. die Verschiedenheit hervorbrachten, welche wir an den Völkern wahrnehmen. Sehen wir diese Geschichte der Menschen auf der Erde genauer an, so lassen sich drei große Zeiträume unterscheiden. In dem ersten sind die Menschen eigentlich Götter, haben lichtglänzende Körper, leben vom Aether und die Dauer ihres Lebens geht über alle Zahlen hinaus. Im zweiten Zeitraume sinken sie; ihre Körper werden gröber, geschlechtlich und der Fortpflanzung fähig; immer sind es aber noch die alten, herabgestiegenen Nats, und verdienen wohl den Namen der Halbgötter; den dritten Zeitraum füllen nun die von jenen Erzeugten, das

eigentliche Menschengeschlecht der Erde. In dieser Form fand Kämpfer die Sage in den Schriften der Japaner, die er ausführlich mittheilt [1]). Zuerst regieren himmlische, d. i. vom Himmel herabgekommene, Geister, oder unbefleischte Götter eine unbegreiflich lange Zeit die Erde; sie haben keine Frauen, was wohl eben so viel sagt, als: sie waren geschlechtslos. Dann folgen Halbgötter, die Geschlechter stehen neben einander und das Menschengeschlecht wird erzeugt. Die kleinen Abweichungen, Zahlen, Namen und manches Oertliche, kann hier nicht in Betracht kommen [2]).

Die Erzählung fährt nun weiter fort, und geht auf das Feld der geschichtlichen Ueberlieferung über. Indem die Menschen sich verheiratheten und fortpflanzten, heißt es, blieben eine Anzahl heiliger Männer und Frauen ehelos, bewahrten ihre Keuschheit, enthielten sich des Ackerbaues und der Gewerbe, und beschäftigten sich allein mit Darbringung von Opfern und guten Werken; man nannte sie Manussa Biamma [3]). Da in der Länge der Zeit diese heiligen Männer bemerkten, daß ihre Zahl täglich kleiner wurde, dachten einige von ihnen darauf Nachkommen zu erhalten, schlossen Heirathen und wurden nun Brahmanen genannt. Sobald die andern Biamma dies Verfahren ihrer Brüder erfuhren, wurden sie darüber empört, haßten ihre Verworfenheit, behandelten sie mit der äußersten Verachtung, spieen ihnen ins Angesicht und verabscheuten jede Gemeinschaft mit ihnen in Essen, Kleidung und Wohnung. Dadurch soll unter den Brahmanen die Gewohnheit entstanden sein, mit den übrigen Menschen nicht zu essen. Die Rahans oder Priester des Buddha, nennen sich noch Biamma und leben

---

1) Kämpfer, B. I. S. 111 u. s. w.

2) Auf den merkwürdigen Umstand, daß auch in Aegypten erst Götter, dann Halbgötter, dann Menschen in abnehmenden Altern regieren, daß die Götter mit den Sperberkopf, dem Löwenkopf, dem Bockskopf u. s. w. sich in indischen und ägyptischen Tempeln finden, können wir hier nur hindeuten.

3) Manussa von Man — Mensch; Biamma ist eins mit Brahma, da die Burmas oft die Buchstaben i und r mit einander verwechseln.

ehelos, obgleich Buddha die Ehe erlaubt hat. Sie glauben daß ein Verheiratheter nicht zu Nieban, d. i. der höchsten Stufe der Seeligkeit gelangen kann.

Die verheiratheten Biamma vermehrten sich nun, baueten Häuser, Dörfer und Städte; Zwiespalt und Streit entstand unter ihnen und der Geiz herrschte vor; jeder sorgte nur für den eignen Vortheil, und achtete nicht auf das Unrecht, was er dem Nachbar that; endlich führte dieser Zwist zur Gewalt, und um diese Gewaltthätigkeiten zu enden, wurde in einem allgemeinen Rath ein Fürst erwählt, der im Stande wäre das Verdienst zu belohnen und die Verbrechen zu bestrafen; und ein Mann wurde unter ihnen gefunden, welcher die übrigen an Gestalt und Schönheit übertraf, und die Gesetze mehr beobachtet hatte als die andern, und dieser wurde zum König und Herrn der Erde gemacht. Da er durch allgemeine Zustimmung erwählt war, nannte man ihn: Mahasamata; weil er zum Herrn der Erde gemacht wurde, nannte man ihn Kattia [1]), und weil er nach den Gesetzen bestrafen sollte: Raza [2]). Von diesem Mahasamata stammte eine Reihe von vier und vierzig Königen ab, unter denen der zehnte Godama war.

Der letzte Theil dieser Erzählung, den wir wörtlich aus dem Bericht des Missionars mitgetheilt haben, ist in vielfacher Hinsicht merkwürdig. Der Zustand der Menschen, nachdem der Mythus verschwindet, und die geschichtliche Sage eintritt, ist sehr einfach dargestellt; sie leben unter der Aufsicht von Priestern welche ein heiliges, eheloses Leben führen; ein Theil dieser Priester sondert sich ab und heirathet, dadurch wird eine Spaltung verursacht; die verheiratheten Priester werden ausgestoßen, und diese Ausgestoßenen sind die Brahmanen der Hindus. Man könnte dabei auch an die Priester der Dschainas den-

---

1) Kattia wohl eins mit Kschatra, das demnach ursprünglich: Herrscher, nicht Krieger bedeutete.

2) Raza ist Radscha, und hier so viel als Richter. Diese Aehnlichkeit der Benennungen mit denen im Sanskrit gebräuchlichen ist nicht zu übersehen, und deutet auf eine ältere Verbindung der Völker hin.

ken, wenn der Umstand von der Absonderung im Essen nicht bestimmt auf die Wedabrahmanen hinwiese, da er die Dschainbrahmanen nicht trifft. Die Buddhisten behaupten hier von den Wedaverehrern genau dasselbe, was diese von ihnen behaupten: jede Partei hält sich für die ältere, und will die andere von sich ausgestoßen haben; eine Form der Ueberlieferung, die auf den Schluß hinleitet: daß beide Parteien neben einander sich bildeten, ursprünglich zu einem Volk gehörend, daher das viele Gemeinschaftliche; dann getrennt von einander sich fortbildend, daher das Abweichende und Eigenthümliche. Die Art wie hier die Entstehung der Königswürde beschrieben wird, ist nicht minder merkwürdig; sie erinnert an die Wahl des Dejoces beim Herodot, noch mehr an die Wahl des Saul unter den Israeliten; so wie hier, geben dort ausgeartete Priester durch Gewaltthätigkeiten die Veranlassung, so wie hier wird dort der größte und schönste Mann erwählt. Die Nachricht von den vier und vierzig Königen, deren zehnter Godama, Buddha — und wie der Zusammenhang zeigt, der erste von den vier Buddhas der östlichen Halbinsel, ist, kann geschichtlich noch sehr wichtig werden, wenn wir einmal im Stande sind sie mit andern, in den überreichen Bibliotheken der Maramas oder Burmas gewiß vorhandenen Sagen, in Zusammenhang zu bringen. Man lasse sich nicht durch die Angabe abschrecken: daß jene Tausende von Büchern alle religiösen Inhalts sind [1]); der Morgenländer kennt keine andere, die Geschichte macht bei ihm einen Theil seiner Religionslehre, und so oft sie dadurch zur Fabel verzerrt wird, kommt hie und da dennoch die Wahrheit zum Vorschein.

Die Verworrenheit, welche in den Nachrichten und Auszügen aus buddhistischen Schriften herrscht, könnte auch den fleißigsten Bearbeiter zur Verzweiflung bringen. Wenn wir auch gern zugeben, daß in, oder unter jenen mythischen Schriften

1) Nach Symes (Gesandschaftsreise nach Ava, übersetzt von Hagen. S. 412) besitzen die Burmas auch Schriften über Geschichte und jede besondere Wissenschaft. Die Bibliothek des Königs in Amerapura schien ihm zahlreicher als die irgend eines andern Fürsten.

wenig Zusammenhang statt finden mag, so wird dies Uebel doch offenbar durch die Sorglosigkeit und die unverständige Behandlung der Berichterstatter vermehrt; sie geben Auszüge aus Schriften, wie sie ihnen eben in die Hände kommen, ohne sich um den Zusammenhang ihrer Auszüge zu bekümmern, oder zu bemerken, daß sie Werke verschiedener Secten, und ganz von einander abweichender Systeme vor sich hatten. Vorzüglich fällt dies bei den Auszügen des Sangermano auf, was um so bedauernswerther ist, da ihm die Hülfsmittel zu Gebote standen, vieles aufklären zu können! — So ist in der obigen Erzählung die Geschichte vom Ursprunge der Menschen auf der Erde bis zur Erscheinung des Buddha, und noch weiter herab in einen Zusammenhang gebracht; dies steht aber mit dem vorher aufgestellten System im Widerspruch. Auf die ersten guten Menschen folgen schlechte und immer schlechtere, bis Damata die Sünder ausrottet, und ein wieder aufwärts steigendes Geschlecht beginnt. Elf Mal ist diese Vertilgung der Sünder seit der jetzigen Weltbildung schon geschehen und wir leben im zwölften Andrakat. Diese Vertilgung geschieht aber nicht immer auf einerlei Art, sondern richtet sich nach der Art der Laster, denen die Menschen sich hingeben; herrschte Schwelgerei vor, so wird der größte Theil durch Hunger, Durst und Elend hingerafft; herrscht Zorn vor, so entstehen beständige Kriege, und Schwert und Speer fressen die Menschen weg; ist Unwissenheit das Verbrechen, so herrscht eine allgemeine Auszehrung und rafft die Gerippe weg. Sind die Menschen so umgekommen, so fallen gewaltige Regen vom Himmel, große, furchtbare Fluthen bedecken die Erde und schwemmen die todten Körper wie alles was noch lebt und was sie treffen zum Abgrunde des Meers hinab. Dann ist der Zorn der Gottheit gestillt; Blumen und Sandelholz regnen vom Himmel herab, um Luft und Erde zu reinigen; die wenigen Menschen, welche sich auf hohen Bergen, in Höhlen u. s. w. gerettet haben, kommen wieder hervor, wenden sich zu Gott, der alles was sie bedürfen vom Himmel regnen läßt; und bevölkern die Erde aufs neue.

Es ist wahrscheinlich daß die Buddhisten mehrere mythische

Sagen besitzen, wo in diesen elf Mal wiederholten Vertilgungen und Fluthen einzelne Menschen gerettet und erhalten worden sind. Eine solche Sage werden wir bei der Fischavatar des Wischnu näher kennen lernen, welche wohl eins mit der mosaischen Erzählung der Sündfluth ist. Eine andere Sage der Art ist in China localisirt. Sie wird im ersten Capitel des Schu-king von Yu den Schun erzählt; die Fluth erhob sich zwar bis zum Himmel und raffte die Völker hin, doch hatten sich viele Menschen auf die höchsten Berge geflüchtet, und Yu fuhr mit vier Schiffen von einem Berggipfel zum andern, um diesen Geretteten Speise zuzuführen [1]). Ob eine wirklich allgemeine Fluth, oder verschiedene örtliche Fluthen zu diesen Vorstellungen Veranlassung gaben? Diese Untersuchung liegt außer unserm Zwecke.

Wir kommen nun auf den Buddha, den Begriff, den seine Anhänger mit diesem Namen verbinden, auf die Mythen von Buddha, so weit sie hier nöthig sind, und die religiösen und sittlichen Vorschriften, welche seine Verehrer als sein Gesetz, befolgen. Die Benennung: Buddha [2]) kommt im engern und weiteren Sinne vor; man unterscheidet drei Classen von Buddhas. Die Benennung bezeichnet 1) jeden frommen heiligen Buddhisten, der gewöhnlich Arhita, oder bei den Dschainas Arhata genannt wird, d. i. der Reine, der nach seinem Tode zur Seeligkeit gelangt; 2) eine Classe besonderer Heiliger, Passes genannt, welche zahlreich sein soll, aber nicht näher bezeichnet wird; 3) die Laoutouras, oder eigentlichen Buddhas, welche als Weltregierer verehrt werden [3]). Wir haben es hier nun allein mit den letztern zu thun. Ein Buddha, in diesem letztern Sinn, hat mit allen übrigen lebendigen Wesen gleichen Ursprung, wandert durch die verschiedenen Stufen des Thierreichs zum Men-

1) Abhandlungen über die Geschichte u. s. w. Asiens. B. II. S. 190.

2) Der Begriff, den die Buddhisten mit diesem Namen verbinden ist der der vollkommensten Heiligkeit.

3) As Res. Vol. VII. p. 412. Vergl. Prabodh Chandrodaya. p. 32.

schen empor [1]), steigt dann durch seine Verdienste durch alle Himmel der Nats empor, bis er ein Gott wird. Die letzte Stufe der vollendeten Heiligkeit kann er aber nur als Mensch erreichen. Er steigt daher freiwillig vom Himmel herab, wird als wirklicher Mensch geboren, und erwirbt sich durch strenge Büßungen, Betrachtung und Andacht die Würde eines Buddha, wird dadurch allwissend, giebt den Menschen ein Gesetz, kehrt nach dem Tode in den Himmel zurück, wo er als allmächtiger Regent des Himmels und der Erde so lange verweilt, bis er nach dem Willen Damatas die Körperwelt verläßt, und als reiner Geist zu ihm übergeht. In dem Augenblick verliert sein Gesetz für die Menschen seine Gültigkeit, und ein neuer Buddha tritt an seine Stelle, der ein neues Gesetz giebt. Ein Buddha kann also nur in einer Reihenfolge gedacht werden, welche Vorstellung aus der buddhistischen Ansicht der Welt und des Geisterreichs auch nothwendig hervorgeht. Zugleich erblickt man darin eine geschichtliche Grundlage; denn schwerlich kann man in dieser Reihe der Buddhas, die jeder ein eigenes Gesetz dem Volk verkündigten, eine Reihe von Reformatoren einer uralten Religion verkennen, welche bei dem Volke sich Glauben und Ansehen zu verschaffen wußten.

Wenn einige Engländer, und unter ihnen der sonst so verdienstvolle Colebrooke, annehmen: daß überall nur ein Buddha existirt habe, und die Lehre des Buddha vielleicht von Nemi, oder Parswa, den beiden ihm vorhergehenden Siddhas der Dschainas bekannt gemacht worden sei, die übrigen Buddhas aber bloß mythische Wesen wären [2]), so ruhet dies auf dem schon widerlegten Irrthume: daß die Buddhisten überhaupt eine bloße Secte der Brahmanen seien. Denn daß der letzte Buddha der östlichen Halbinsel, der ein Königssohn, sich von Kindheit an dem Priesterstande und ehelosen Leben widmete, und zwischen 542—546 vor Christus starb [3]), und der letzte Buddha der Dschai-

1) Asiatische Originalschriften, B. I. S. 236.

2) As. Res. Vol. IX. p. 295.

3) As. Orig. Schriften. B. I. S. 220.

nas, der in Magadha geboren, eine Frau und Tochter mit 40,000 Beischläferinnen hatte, und dessen Tod 663 Jahr vor Christus gesetzt wird [1]), und der Buddha, der ein Sohn des Siwa und der Mahamaya war und dessen Geschichte mit der des Rama zusammen fließt [2]) und der So der Chinesen welcher 1027 Jahre vor Christus fällt, und in Kaschmir geboren sein soll [3]), unmöglich eine Person sein können, leuchtet wohl ein. Daß einige Mythen von Buddha, in allen Ländern erzählt werden wo Buddhalehre herrscht, und so allen Buddhas beigelegt werden, ist eine sehr erklärliche Erscheinung. Die frühern Buddhas werden noch alle, theils besonders, theils in dem letzten zugleich verehrt; die Mythen werden so von einem auf den andern übertragen; vieles liegt auch wohl an der Voraussetzung derer, die uns jene Mythen mittheilen, und überall nur einen Buddha annehmen, dem sie dann alles beilegen, was vielleicht sehr verschiedenen Personen angehört. Um hier zu entscheiden müssen wir erst im Besitz von Quellen sein, an welche die Kritik sich halten kann. Selbst der Versuch die verworrene Geschichte der Buddhas und der Verbreitung ihrer Lehre über den größten Theil Asiens, mit Zuziehung chinesischer und andrer Quellen, aufzuklären, kann hier nicht statt finden, wo es bloß darauf ankommt, das heraus zu heben, was zu unserm Zweck nöthig ist. Wir nehmen daher Buddha als einen Collectivnamen, wie selbst die Brahmanen ihn nehmen, und heben aus den überreichen Mythen das aus, was theils zur Bestätigung unserer Erklärung der Bildwerke in den alten Tempeln, theils zur Erklärung der Hindumythe dient.

Godama (Gotema, Gaudma, Gautam, Saka, Sakya, Sakreïa, Sakkiri, Sommona-khodom, Amida, Sjaka u. s. w. sind lauter Namen des Buddha) war ein Mensch in Zabu-

---

1) As. Res. Vol. VIII. p. 531. Vol. IX. p. 264. Vol. VII. p. 33.

2) Von diesem Buddha wird ausführlich gehandelt werden, wenn von Rama die Rede sein wird.

3) As. Res. Vol. II. p. 125.

diba (Indien), sagt Sangermano, in einem Dorfe, wo er mit zwei und dreißig Gehülfen Wege besserte, andere gute Werke verrichtete und endlich ein Gott wurde. Diese zwei und dreißig Gehülfen werden wir noch oft wiederfinden; das Wegebessern ist hier sinnbildlich zu verstehen; die Religion ist der Weg zur Seeligkeit, daher giebt es bei den Secten der Hindus immer zwei Wege; den rechten und den linken, und Wegebessern, wie es hier gebraucht wird, heißt die Religion verbessern. Nach einer Beschreibung des Lebens des Tewetat (Devedat, Dewahdet) welches Loubere aus dem Bali übersetzt mitgetheilt hat [1]), war der Name des Buddha, ehe er zu dieser Würde gelangte, Pusitat, sein Vater war der König Tausutat [2]); er war der einzige Sohn, doch entstanden aus dem Blute das seine Mutter bei seiner Geburt verlor, noch tausend Brüder. Obwohl er der größte König der Welt hätte werden können, wählte er den geistlichen Stand, büßte von Kindheit an in den Wäldern, und wurde Sommona-khodom. Man hatte ihm sechs Knaben, Söhne seiner Verwandten zu Gespielen gegeben, und unter diesen fand sich auch Tewetat — den die Siamer seinen Bruder nennen — und der aus Neid sein Gegner wurde, mit dem er während seines ganzen Lebens zu kämpfen hatte. Tewetat trennte sich von ihm und lehrte ein eignes Gesetz; er suchte sich mit Buddha über die Punkte, in welchen er abwich zu einigen, da dieser sich aber nachzugeben weigerte, war die Spaltung der Anhänger entschieden [3]). Zwar wird Tewetat, dieser Er-

1) Asiatische Originalschriften, B. I. S. 219.

2) Dieser König Tau-sutat scheint eins zu sein, mit dem König Sutha in Kailas (Siva) der als Vater des Buddha in einer alten Inschrift angegeben wird, die wir weiterhin mittheilen werden. Tewetat erscheint hier als älterer Heiliger, der die Wahrsager über den Neugebornen fragt, was hier der König selbst thut; die Antwort ist bei beiden gleich: er wird der größte König oder ein Buddha werden. Dann weichen die Erzählungen ab; hier wird das Kind ein Geistlicher, dort ein verheiratheter König u. s. w.

3) Asiatische Originalschriften, B. I. S. 233.

zählung zufolge für seinen Abfall zu der furchtbarsten Strafe in der Hölle verurtheilt, doch weissagt Buddha selbst von ihm: er werde noch ein Gott werden [1]), und bekannt ist, daß die Buddhisten in Tibet sich noch jetzt in zwei Secten theilen, in die Scharra-Malachaitae, oder Gyllookpa, die Gelbmützen, weil sie Mützen von dieser Farbe tragen, und die Ulan-Malachaitae oder Schammar, die Rothmützen; die erstern sind die Anhänger des Sommona-khodom, oder wie sie ihn nennen, des Saka oder Sjaka-Sakscha-Muni; die letztern sind die Anhänger des Tewetat, und beide Secten bekämpfen sich noch [2]). In dem Aufsatz welchen Loubere mittheilt ist Tewetat ein Zeitgenoß des Buddha, erhält durch diesen die Macht Wunder zu thun, und tritt, da er zuerst seine falsche Lehre predigt, als ein Kind auf, das von Schlangen umwunden ist [3]). Nach Sangermanos Auszügen und Nachrichten, gehört Tewetat zu den sechs falschen Göttern, welche in den letzten tausend Jahren vor Buddha auftraten, mit welchen allen er im Thale Saulti, beim Baume Mantsche kämpfte und sie besiegte [4]).

Noch andere Kämpfe hatte Buddha zu bestehen, ehe seine Würde anerkannt wurde. Auf den untern Bergen des Meru wohnen die Nats Bommazo (sie gehören zu den Zadamaharit, welche in vier Abtheilungen zerfallen, den vier Inseln der Erde entsprechend). Der große König derselben (eigentlich des südlichen Reichs), welcher sehr heilig, und dessen Leben einer ganzen Weltdauer gleich ist, wurde mit Neid gegen Buddha erfüllt. Er durchwandelte einst die ganze Welt, und fand fast alle Wohnungen der Nats leer, denn Menschen und Nats hatten sich versammelt den Buddha zu hören, welcher eine göttliche Rede hielt. Es verdroß ihn zu sehen, daß

1) Asiatische Originalschriften, B. I. S. 241.

2) Majers allg. mythol. Lexicon, B. I. S. 467.

3) Asiatische Originalschriften, B. I. S. 228.

4) As. Res. Vol. VI. p. 269.

Buddha höher geachtet wurde als er, und so nahm er sich vor, ihn in seiner Rede zu stören und die Aufmerksamkeit seiner Schüler zu zerstreuen. Er begab sich also mit allen seinen Unterthanen in die Nähe desselben, auf einen Begräbnißplatz; hier wälzten sie sich mit großem Getöse in der Asche, hingen Todtenköpfe um ihren Hals, und gingen unter gräßlichem Lärm auf den Kreis der Zuhörer los. Nur einige wenige wandten ihr Auge dahin; die meisten achteten nicht darauf und blickten unausgesetzt auf den Redner, welcher gar keine Notiz von ihm nahm. Ein anderes Mal foderte dieser König den Buddha heraus: wer von beiden das größte Wunder thun könne? und dieser war seiner Schüler wegen gezwungen die Ausfoderung anzunehmen. Das Wunder sollte darin bestehen: wer sich so verstecken könne, daß der andere außer Stande sei ihn aufzufinden? Der Nat machte den Anfang, nahm die Gestalt eines Sandkorns an, und verbarg sich im Mittelpunkt der Erde. Vor Buddha war aber nichts verborgen, und der Nat mußte hervor kommen. Jetzt nahm Buddha die Gestalt eines durchaus unsichtbaren Atoms an, stellte sich zwischen die Augenbraue und das Augenlid des Nats und rief: Nun suche mich! Der Nat, der ihn dicht neben sich sprechen hörte, suchte ihn auf allen Erden und in allen Himmel, ohne ihn finden zu können. Da gab er sich überwunden, und Buddha schuf eine goldene, mit Perlen besetzte Leiter vom Auge des Nats bis zur Erde, nahm seine gewöhnliche Gestalt an, und stieg auf das herrlichste geschmückt herab. Jetzt fiel der Nat vor ihm nieder, betete ihn an, und blieb sein treuester Verehrer [1]).

So hatte Buddha den südlichen König im Himmel der Zadamaharit schon zu seinem Anbeter gemacht, während er noch auf der Erde lehrte. Nach seinem Tode stieg er mit seinen zwei und dreißig Begleitern zum Himmel der Tavateinza, welche ihm mit Blumenkränzen und Gesängen bis in den

---

1) As. Res. p. 237.

Himmel der Zadamaharit entgegen kamen, ihn zu empfangen. Wir haben im vorigen Abschnitt schon angeführt, wie er sie betrog und verleitete Wein zu trinken, sie dann aus ihren Himmeln warf, und ihn selbst als König einnahm, dann dem vorigen König, der nun unter dem Meru herrschte die Tochter raubte, Krieg mit ihm führte, und endlich siegte. Den ersten Himmel der Tschama gewann er durch friedlichen Wettkampf, den zweiten durch Betrug und die Entscheidung der Waffen; wie, die Frage dringt sich hier auf, gelangte er zur Herrschaft der obern Himmel, da er doch als Regent des ganzen Weltalls, folglich aller Himmel verehrt wird? Ein Bruchstück, welches der Missionar an einem andern Ort mittheilt, giebt hier einiges Licht. Jeder Himmel — wenigstens der sechs untern — hat seine Hauptstadt, und Einrichtungen die seinen Bewohnern angemessen sind, und in jedem herrscht ein König. Nun erzählt Sangermano: der König des sechsten Himmels — des obersten der Tschama — herrsche auch über alle untern Himmel, so daß fünf Himmelskönige unter ihm stehn; sein Name ist Mannatmen. So oft ein neuer Gott (Buddha) erscheint, erklärt er ihm den Krieg, und alle seine Unterthanen werden zur Schlacht geführt; sie nehmen einen vierseitigen Platz ein, dessen Seiten achtzehn Dschuzana enthalten: der König selbst ist in ihrer Mitte auf einem Elephanten sitzend, welcher zwei hundert funfzig Dschuzana hoch ist. Hier wird die Erzählung abgebrochen, ohne daß man erfährt, zu welchem Ende diese Anstalten führen; doch ist immer anzunehmen, daß der neue Buddha siegt, und sich so die Könige der obern Himmel unterwirft. Wir können diese Untersuchung hier nicht weiter verfolgen. Buddha ist König auf dem Meru; der vorige König herrscht als Assurè unter demselben. Von der Regierung des Buddha, seinem Verhältniß zu den Assuras, dem Verhältniß beider zu den Menschen, und dem künftigen Schicksal derselben sind die Mythen sehr ausführlich, und wir müssen länger dabei weilen, weil diese Mythen mit denen der Hindus so vieles gemeinschaftlich haben.

Ein Hauptpunkt von dem die Bestimmung aller dieser Verhältnisse abhängt, ist das Betragen der Menschen in Hinsicht auf das Gesetz des Buddha. So erhaben die Nats auch über die Menschen sind, so sind doch alle ihre Schicksale an die Stufe der Menschheit gebunden; sie waren alle Menschen und nur auf dieser Stufe können sie sich durch Heiligkeit fähig machen, nieban, oder niwani zu werden; d. i. ohne Körper zu der Gottheit überzugehn. Haben sie diesen Grad der Vollendung nicht erreicht, so können sie zwar, um den Lohn ihrer guten Werke zu genießen durch alle Himmel aufsteigen, aber sie müssen, wenn die Zeit ihrer Belohnung um ist, wieder zur Erde herab, um als Mensch eine neue Prüfung zu bestehen. Diese Prüfung besteht nun in der Beobachtung des Gesetzes des Buddha, das also kurz angeführt werden muß.

Buddha, sagt der Zarado, predigte sein Gesetz vierzig Jahre auf Erden, wurde achtzig Jahre alt, versprach sein Gesetz und seine Schüler fünf tausend Jahre zu erhalten, und befahl: sein Bild und seine Ueberreste zu verehren, welches auch seitdem geschehen ist [1]). Auf diesen Befehl gründet sich die Verehrung der Buddhabilder, welche in allen Tempeln aufgestellt werden, wie er in betrachtender Stellung zwischen seinen beiden Lieblingsschülern, Mogla und Saribut [2]), die in gleicher Stellung oft zu seiner Rechten und Linken sitzen, oft aber auch fehlen. Größer noch als die Verehrung der Bilder, ist die der Ueberreste, oder Reliquien, nicht allein von dem Körper des, oder der Buddhas, sondern auch von Thieren die ihnen als Symbole geweiht sind; z. B. von dem heiligen Elephanten, und dem heiligen Affen; von beiden — dem Buddha Adschita und Abhinandana geweiht — giebt es Reliquien auf der Insel Ceilon. Als die Portugiesen 1554 auf Ceilon waren, plünderten sie den Tempel auf dem Gipfel des Adamsbergs, und erbeuteten hier ein äußerst

1) As. Res. Vol. VI. p. 266.

2) Asiat. Originalschriften, B. I. S. 227.

kostbares, mit Steinen besetztes Kästchen, worin ein Zahn des heiligen Affen aufbewahrt wurde, und nahmen es mit nach Goa. Dies setzte die Buddhaverehrer, nicht allein in Ceilon, sondern auf dem Festlande in allgemeine Unruhe, und die Radschas fingen mit dem Vicekönig über die Auslieferung des Heiligthums an zu unterhandeln; sie boten zuletzt siebenmal-hundert-tausend Ducaten in Gold dafür, aber so sehr die Portugiesen das Gold auch liebten, setzte sich der Bischof von Goa aus religiösen Gründen gegen diese Auslieferung und sie unterblieb [1]). Die Mythen, welche diese heiligen Thiere betreffen sind uns noch unbekannt; den Affen werden wir als Hanuman bei den Hindus wiederfinden. Das eigentliche Gesetz des Buddha, welches 546 vor Christus in Gültigkeit trat, und 5000 Jahre gelten soll, denn so lange versprach Buddha, ehe er die Erde verließ, dies Gesetz und seine Verehrer zu erhalten, besteht aus folgenden fünf Geboten, oder vielmehr Verboten: 1) Du sollst nicht tödten, weder das kleinste Insect noch den Menschen, nicht was Leben hat. 2) Du sollst nicht stehlen. 3) Du sollst eines andern Frau, oder Beischläferin nicht verletzen. 4) Du sollst nichts Unwahres reden. 5) Du sollst weder Wein, noch irgend ein berauschendes Getränk trinken: weder Opium noch was sonst trunken macht zu dir nehmen [2]). Diesen fünf Geboten ge-

1) Baldäus. S. 454.

2) Diese fünf Gebote sind fast allen Buddhisten gemein; nur in Japan findet die merkwürdige Thatsache statt, daß die älteste Buddhalehre in der Sinto sich neben der jüngern Reformation eines Buddha, der Budsdo erhalten hat. Die fünf Gebote der jüngern Lehre stimmen ganz mit den oben angegebenen überein; die fünf Gebote der ältern aber weichen sehr davon ab. Sie verbieten nicht, sondern befehlen: 1, Reinigkeit des Herzens. 2, Religiöse Enthaltung von allem, was den Menschen entheiligen kann. 3, Feier der Götterfeste. 4, Wallfahrten zu heiligen Orten, und 5, Kasteiung des Körpers. (Kämpfer, B. I. S. 263.) Es fehlen hier die Verbote des Tödtens der Thiere, welches allerdings eine andere Form der Lehre von der Seelenwanderung voraussetzt. Wenn Kämpfer aber behauptet: Die Sinto glaube gar

genüber, werden zehn Sünden aufgezählt, welche zusammen mit dem Namen Duzzaraik belegt und in drei Classen getheilt werden. Die erste Classe begreift die Handlungen welche den drei ersten Verboten zuwider laufen, als: das Tödten eines Thiers, Diebstahl und Ehebruch. Zu der zweiten Classe gehören: Falschheit, Lüge, Zwist, harte, beleidigende Worte, eitles unnöthiges Geschwätz. Zu der dritten gehören: Das Begehren der Güter seines Nachbars, Neid und Wunsch, daß Nachbaren unglücklich sein und sterben mögen, und endlich die Annahme der Lehren falscher Götter. Außerdem giebt es noch zwei gute Werke, welche Dana und Bavana genannt werden; Dana bezeichnen Almosen, welche vorzüglich den Priestern gegeben werden. Bavana besteht in dem gedankenvollen Aussprechen der drei Worte: Aneizza, Doctscha, Anatta [1]). Unter

---

nicht an Seelenwanderung, so widerspricht er dabei sich selbst und verwechselt mit der Sinto die philosophische Secte der Sju, welche ein der Wedanta ähnliches System hat. Auch fehlt das Verbot des Weintrinkens, und überhaupt ist die jüngere Abfassung der Gebote der Budsdo nicht zu verkennen; der Hauptsinn der fünf ältern Gebote erinnert an den Hauptinhalt der Zendlehre: Reinheit im Denken, Reinheit in Worten und Reinheit im Handeln.

1) Das Sprechen dieser drei sinnvollen Worte, wodurch der Sprechende sich die Grundlage seines ganzen Religions = und Moralsystems ins Gedächtniß ruft, erinnern an das Sprechen des geheimnißvollen Wortes oum bei den Hindus. Die Erklärung der obigen Worte scheint den Schlüssel zu dem Sinn des kurzen Spruches zu enthalten, welchen Turner auf seiner Reise durch Butan und Tibet überall in Stein und hohe Felsen mit großen Lettern eingehauen, oder an den Bergen aus Steinen zusammengesetzt fand, welche so große Züge bildeten, daß die Worte nur in der Ferne gelesen werden konnten. Sie heißen: Oum mauni paimi oum, und der Reisende konnte keinen Aufschluß über den Sinn derselben erhalten. (Ambassade au Thibet. Tom. I. p. 152.) Das Oum scheint hier zwar dasselbe Wort zu sein, welches in den Upanisads und den Liturgien eine so große Rolle spielt, wird aber sicher in einem ganz andern Sinne genommen, da die Bedeutung, welche die Upanisads ihm geben, mit dem ganzen System des Buddhismus im geraden Widerspruch steht; jede Partei legt eine Erklärung hinein, wie ihre Ueberzeugung es fodert, und so gebraucht jede es in ihrem Sinne. Der Engländer

Aneizza wird verstanden: daß der, welcher sie ausspricht sich erinnert, daß er in seiner Lage dem Wechsel (der Wanderung) unterworfen sei; bei dem Worte Doctscha soll sich der Sprechende erinnern: daß er in dieser Lage dem Unglück unterworfen ist, und bei dem Worte Anatta, daß es nicht in seiner Macht steht sich selbst von Wanderungen und Unglück zu befreien. Dies Gesetz ist höchst einfach, auch dem rohesten Verstande begreiflich, und doch die gesellig-sittlichen Verhältnisse der Menschen ziemlich umfassend. Diesem Umstande muß man es zuschreiben, daß diese Religion sich so weit verbreitet hat und erhält. Die Beweggründe welche sie aufstellt das vorgeschriebene Gesetz zu befolgen, sind dem sinnlichen Menschen sehr angemessen. Die Unsterblichkeit der Seele, die Grundlage der Lehre von der Seelenwanderung, ist auch die Grundlage der Sittenlehre, indem das Schicksal der Menschen im künftigen Leben durchaus von ihren Handlungen und Gesinnungen in diesem Leben abhängt. Der Mensch erndtet durchaus was er gesäet hat, Belohnung für jede gute, Strafe für jede böse That. Zwei äußerste Grenzen stehn hier sich gegenüber; der Mensch kann durch den hohen Grad der Heiligkeit den er sich eigen macht, nach seinem Tode nivani werden, d. i. zur höchsten Seeligkeit gelangen, wo er frei von den vier körperlichen Beschwerden, der Schwere, dem hohen Alter, der Krankheit und dem Tode, zu Gott geht; oder er

Moorcraft fand auf seiner Reise durch Unde häufig Pfeiler und Steine, welche mit kurzen Inschriften versehen waren, die er gleichfalls für religiöse Sprüche hält (As. Res. Vol. XII. p. 452. 458), und unstreitig ähnliche Worte enthielten; selbst die zahllosen Inschriften an den alten Felsentempeln, Säulen und Felswänden, möchten größtentheils ähnlichen Inhalts sein. Wie verschieden diese Worte bei den Lamaiten ausgesprochen werden, kann man, wie alles was bis dahin von europäischen Gelehrten darüber gesagt worden ist, in Timkowski's Reise nach China (übers. von Schmidt) Band III. S. 411 u. f. w. lesen. Bei den mannigfachen Erklärungen des Oum der Hindus, ist es wohl auffallend daß selbst nachdem Anquetil die Upanisads bekannt gemacht hatte, niemand sie zu Rathe zog, da sie doch ganz vorzüglich sich mit der Erklärung derselben beschäftigen.

kann es durch Verbrechen dahin bringen in der Hölle ewig verdammt zu werden. Zwischen diesen beiden Grenzen finden eine Menge Stufen statt, auf welche eine unbeugsame Gerechtigkeit die abgeschiedene Seele stellt, um zu leiden oder zu genießen, was sie im Leben verdiente. Das Gesetz ist hier um so strenger, da keine Aussühnung statt findet, und Strafe und Belohnung ihre abgemessene Zeit dauert. Ist diese verflossen, so muß der Geist, er befindet sich in der tiefsten Hölle oder im höchsten Himmel zur Erde zurück; um als Mensch von neuem sich ein ferneres Schicksal zu bereiten. Das Gesetz ist hier in Bezug auf die Strafen sehr bestimmt, und wir müssen diese genauer betrachten. In der Hölle — deren Einrichtung wir schon kennen — gilt eine eigene Zeitrechnung. In den acht großen Höllen machen tausend irdische Jahre einen Tag; in den kleinern Höllen bilden 600, 700 und 800 Jahre einen Tag. Zu der Strafe der acht großen Höllen werden verdammt:

1) Solche, welche zornig, grausam, händelsüchtig, dem Trunke ergeben, ausschweifend oder unehrsam in Gedanken, Worten und Thaten sind; sie werden in der Hölle Seinzi durch glühend heiße Eisen in Stücke zerrissen, und dann der äußersten Kälte ausgesetzt; darauf vereinigen ihre Glieder sich wieder, die Strafe beginnt von neuem, und dieser Wechsel dauert 500 Höllenjahre.

2) Solche, welche durch Handlungen oder Reden ihre eigenen Eltern, die Obrigkeit, Priester, alte Leute, oder Rechtsbeflissene lächerlich machen; ferner solche, welche in Netzen oder Schlingen Fische und andere Thiere fangen; diese werden alle in der Hölle Tschalasat 1000 höllische Jahre, auf einem Bett von Feuer ausgestreckt liegen, und gleich Baumstämmen mit eisernen, glühenden Sägen und Sicheln in acht oder zehn Stücke getheilt werden.

3) Solche, welche Rindvieh, Schweine, Ziegen oder Thiere der Art tödten, Jäger von Profession [1]), kriegliebende Könige,

1) Nach Symes (Gesandschaftsreise nach Ava. S. 353) werden die

Minister und Große welche das Volk drücken; alle diese werden in der Hölle 2000 Jahre zwischen vier brennenden Bergen befestigt werden.

4) Solche, welche abwechselnd ihre Nachbarn unterstützen und dann wieder betrügen und beleidigen; solche welche Thiere tödten, indem sie dieselben in siedendes Oel oder Wasser tauchen [1]), Trunkenbolde, oder die unanständige, verbotene Handlungen begehen oder andere entehren, diese werden 4000 Jahre gequält werden, dadurch, daß Feuer durch ihren Mund in den Körper dringt und ihre Eingeweide verzehrt.

5) Solche, welche sich durch offne Gewalt, Diebstahl, List oder Betrug fremdes Eigenthum zueignen; Obrigkeiten welche Geschenke nehmen und das Recht beugen; Krieger, welche in Feindes Lande die Wohnungen verbrennen; die, welche durch falsches Maaß und Gewicht betrügen; die das Eigenthum der Priester oder Tempel verletzen — alle diese werden 8000 Jahre in der Hölle Maharoruva durch Feuer und Rauch, welche durch alle Oeffnungen des Körpers eindringen, und die Eingeweide verzehren, gestraft werden.

6) Solche, welche Hirsche und Hindinnen, oder dergleichen Thiere tödten, abziehen, das Fleisch braten und essen; solche die Waffen machen; die welche Hirschfleisch, Geflügel, Wein oder Gift verkaufen; welche Städte, Dörfer oder Wälder anzünden, so, daß die darin lebenden Thiere umkommen; solche, welche Menschen durch Gift, Waffen oder Beschwörungen tödten — alle diese werden in der Hölle Tapana 16,000 Jahre von einem hohen, brennenden Berge über Kopf

---

Verbote des Tödtens der Thiere nicht mehr auf das Wild ausgedehnt, was überall gejagt und verkauft wird; nur zahme Thiere zu tödten, hält man noch für Sünde; doch scheinen die Priester diese Aenderung nicht zu billigen.

1) Dies bezieht sich auf das Waschen der Kleider und ähnliche Verrichtungen.

herabgestürzt, dann an einer eisernen Spitze befestigt, und von den Strafgeistern durch Schwerter und Speere zerrissen und zerstückt.

7) Die Deitti, d. i. solche welche irgend einer andern Lehre als der des Buddha folgen, die Ungläubigen werden in der Hölle Maha-tapana mit dem Kopf nach unten, von ungeheuern Spießen durchbohrt, daß sie sich nicht regen können [1]). Ihre Strafe dauert ein ganzes Weltalter, und sie werden nur dann erlöst, wenn sie ihre Irrlehren aufgeben, sonst dauert die Strafe ewig.

8) Vatermörder, Muttermörder, und alle welche das schwere Loos trifft, werden in der schrecklichsten der Höllen, Mahaviri mit Namen, deren Boden neun Dschuzana tief aus rothglühenden Eisen besteht, und den fürchterlichsten Dampf und die stechendsten Flammen aushaucht, während einer ganzen Weltdauer gequält. Sind unter ihnen, und den vorigen welche, die unverbesserlich sind, so dauert ihre Strafe ewig; sie werden dann bei der Zerstörung der Welt — welche auch die Höllen trifft — in die kalten Meere geworfen, welche zwischen den Erden befindlich sind. So werden die Oerter der ewigen Strafe wie der ewigen Seeligkeit, außer unserm Weltgebäude gedacht.

Wir übergehen die andern Straförter, welche als milder betrachtet werden, obwohl auch hier eine grause Phantasie in Erfindung von Martern sich erschöpft zu haben scheint; da giebt es Höllen mit Feuer, wie Kessel mit geschmolzenem Kupfer gefüllt, in welchem die Verdammten immer auf und absteigen; andere, wo sie in Unrath schwimmen, und Würmer, wie Elephanten groß, an ihren Gliedern nagen; Höllen wo die Verdammten über Schwertern und Dolchen hin und hergerollt werden; andere, in denen sie mit glühenden Hämmern zermalmt werden; andere, wo wüthende Hunde die Gequälten

1) Eine ähnliche Strafe soll Tewetat in der Hölle leiden, weil er den Buddha gehaßt hat. Er ist von drei Spießen durchbohrt, kann sich nicht regen; doch steht er aufrecht, aber über seinen Kopf bis zur Schulter ist ein glühender Kessel gehangen. Asiat. Originalschr., B. I. S. 241.

umherjagen und zerfleischen, oder Geier ihre Glieder zerreißen, oder wo sie einen hohen, mit den schärfsten Dornen besetzten Baum unaufhörlich auf und abklettern müssen u. s. w. Die Strafe der geringern Sünder, welche in Höhlen, Wäldern, Wüsten und Gräbern sich aufhalten, ist erträglicher, und die welche als Thiere geboren werden, leiden am wenigsten. So fruchtbar die Phantasie sich auch bei der Ausmalung der Strafen für das Laster gezeigt hat, so wird dies doch bei weitem überboten, wenn von den Freuden und dem Glück die Rede ist, welches die Tugend zur Belohnung erhält.

Hält beim Tode des Menschen sein Gutes und sein Böses sich so das Gleichgewicht, daß er weder Strafe noch Belohnung verdient, so wird er wieder als Mensch geboren; jedoch ist seine neue Lage seinem vorigen Betragen angemessen, er ist mehr oder weniger glücklich. Ueberwiegt das Gute das Böse, so wird er als Nat geboren; die erste Stufe bilden hier die Zadamaharit. Aber unter diesen Nats giebt es wieder eine große Anzahl Zwischenstufen. Die auf der höchsten Stufe sind sehr glücklich; männlich und weiblich, und pflanzen sich fort; ihre Kinder kommen aber gleich vollkommen und funfzehnjährig zur Welt, und die Dauer ihres Lebens beträgt 500 ihrer Jahre, oder neun Millionen Erdenjahre. Der Himmel der Zadamaharit ist nach den vier Himmelsgegenden, ganz den vier großen Inseln der Erde entsprechend, in vier besondere Reiche abgetheilt; jedes dieser Reiche hat seine besondere Hauptstadt, und seinen besondern König. Diese vier Könige sind die vier Schutzgötter der Welt, welche, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, um Buddhas Thron wachen. Jeder befehligt ein Heer, das er zusammenberufen kann. Der eine ein Heer riesenmäßiger Nats (die Zadamaharit sollen eine und eine halbe geographische Meile hoch sein), der zweite ein Heer anderer Nats, der dritte ein Heer großer Vögel, und der vierte ein Heer von Schlangen [1]).

1) As. Res. Vol. VII. p. 413. vergl. mit p. 32.

Um dies zu verstehen muß man sich der verschiedenen Stufen in dieser ersten Ordnung der Nats erinnern. Ihr Himmel reicht bis zur Hälfte der Höhe des Meru, wo Sonne, Mond und Sterne Paläste und Wohnungen dieser Nats sind, von Gold, Silber, Karfunkel, Krystall u. s. w. erbaut. Es hält sich aber hier auch ein feindlicher Planet, mit Namen Rahu auf [1]) welcher dunkel ist, und eine ungeheure Größe hat. Er stellt sich zuweilen der Sonne und dem Monde in den Weg, sucht sie zu verschlingen und nimmt sie in den Mund; er muß sie aber augenblicklich wieder ausspeien, indem sie sonst, sich unaufhaltsam fortbewegend, seinen Kopf zersprengen würden. Aber von jener obern Fläche an, bis zur Erde herab, ist alles mit diesen Nats angefüllt; sie wohnen auf den Bergen, in den Hainen, den Flüssen, den Quellen; fahren auf Wolken durch die Luft, machen Regen, halten Lustgefechte in Stürmen und spielen mit Blitzen und Donner [2]). Viel wird von einem König der Schlangen erzählt — der aber nicht mit dem oben erwähnten Schutzgott verwechselt werden darf, der das Schlangenheer befehligt. — Er sahe den ersten Gott (Buddha) in dieser Welt, und wird auch den letzten sehen, lebt folglich durch eine ganze Weltdauer. Allein dies ganze Leben ist von sonderbarer Art; er schläft beständig auf dem Gebirge, auf welchem der Fluß Kasse entspringt, und erwacht nur wenn ein neuer Gott erscheint. Dieser speiset nämlich gekochten Reis aus einer goldnen Schaale, und wirft dann, um dem Volke einen Beweis seiner Gottheit zu geben, die Schaale in den Fluß Kasse; sie schwimmt dann in diesem Flusse aufwärts, bis sie an das Gebirge gelangt, auf welchem der Schlangenkönig schläft, schlägt hier gegen einen Fels,

---

1) Dieser Rahu kommt auf ähnliche Weise in der Hindumythe vor.

2) Wer erinnert sich hier nicht der Gleichheit der Vorstellungen über das Leben und die Thätigkeit der Menschen nach dem Tode, die in Ossians Liedern vorkommen? Nur steigen die Geister des keltischen Barden nicht über die Wolken hinauf, und die höhern Himmel und Nats der Buddhisten sind ihm völlig fremd.

und der Klang welcher davon entsteht, weckt den schlafenden König.

Ueber dem Himmel der Zadamaharit befindet sich die Wohnung der Tavateinza, welche auf dem Gipfel des Mienmo ruhet. Die Glückseeligkeit dieser Nats werden wir nachher beschreiben; sie sind von ungeheurer Größe, und die Zeit ihres Lebens ist viermal so lang als die der vorigen, und dauert also sechs und dreißig Millionen unserer Jahre. Sowohl diese, als die Bewohner der höhern Himmel, bedürfen weder des Lichts der Sonne noch des Mondes, welche sich weit unter ihnen befinden; ihre eignen Körper, die wie Sonne, Mond und Sterne glänzen, geben ihnen Licht. Von der Glückseeligkeit in den höhern Himmeln der Rupa und Arupa, fand der Missionar keine Nachricht; doch wird im Allgemeinen behauptet: daß die Glückseeligkeit in jeder höhern Wohnung doppelt so groß als die in der vorhergehenden sei, und daß die Bewohner immer viermal so lange leben. Dieser Annahme zufolge leben die Nats des Himmels Paraneiminatavassanti (des sechsten und höchsten der Tschama), 576 Millionen unserer Jahre. So ungeheuer diese Zahlen gegen den obersten Himmel der Arupa anwachsen, so enden sie doch, und die Bewohner müssen zur Erde zurück um dauernde Seeligkeit zu verdienen. In dem unermeßlichen Weltgebäude findet also ein beständiges Auf- und Absteigen der Geister statt, von der die Stufe der Menschheit der Mittelpunkt ist. Obwohl dies alles nach der Bestimmung des Damata erfolgt, so handelt er doch nicht selbst, sondern hier tritt der Wirkungskreis des Buddha und seiner Untergebnen ein. Auch der König der Assuras und seine Unterthanen verwalten dabei ein wichtiges Geschäft. Da sie der Versuchung des Weintrinkens unterlagen, wurden sie, wie schon erwähnt, aus dem Himmel der Tavateinza geworfen; aber die Zeit ihrer Belohnung war noch nicht verflossen, und so bildete sich augenblicklich unter dem Meru eine neue Welt für sie, der verlornen in allem ähnlich, doch nicht gleich, und ihre Seeligkeit dadurch etwas verringert. Das Geschäft dieser Assura-Nats

ist von großem Einfluß; es besteht, die abgeschiedenen Seelen der Menschen zu richten. Sie sitzen an den Thoren der Hölle Niria, untersuchen die Thaten der Seelen und sprechen ihr Urtheil. Die Sünder zerfallen überhaupt in zwei Classen; in die welche das schwere Loos trifft; und die welche das leichte Loos trifft. Die erstern bedürfen keines Urtheils, sie sinken sofort von selbst in die Hölle herab, wo die angemessene Strafe ihrer wartet; nur die letztern sind diesem Gericht unterworfen; die Imamen, d. i. Todtenrichter, erkennen ihnen die Strafe zu die sie verdienen, oder sprechen sie frei, oder senden sie in eine höhere Strafwelt zurück. Diese Nats sind aber bei diesem Geschäft keineswegs unglücklich; sie hören bei der Erfüllung ihrer Pflicht nicht auf, Theil an der Seeligkeit ihrer Brüder zu nehmen.

Die Lenkung der Schicksale der Menschen, und alles was die Belohnung und das Aufsteigen der Geister betrifft, ist Buddhas Geschäft. Er wird zunächst als König und Beherrscher des Himmels der Tavateinza, auf dem Gipfel des Meru dargestellt, wo er den Thron des herabgestürzten Assuré einnahm. Als König führt Buddha hier den Namen: Sakreïa, oder Sakiri, wie schon im ersten Abschnitt angeführt worden. Wenn Mahony und Joinville diesen König, der auf dem Stein über dem Assur sitzt, von Buddha unterscheiden, so werden sie bloß durch den Namen irre geführt, der nur durch Verwechslung des i und r aus Sakya entstanden zu sein scheint. Allein Sakra ist auch ein Name des Indra, der ihm selbst im Ramayana häufig beigelegt wird, und die große Aehnlichkeit zwischen einigen Mythen der Brahmanen von Indra als Götterkönig, und den Mythen von Buddha als König Sakreia, macht es nöthig hier ausführlicher zu sein. — In der Mitte dieses Himmels, gerade auf dem Meru, liegt die große Hauptstadt, Maha-Sudassana genannt; sie hat vier Seiten, jede ist 10,000 Dschuzana lang, die Straßen sind mit Gold und Silber gepflastert, eine sehr hohe, starke, vergoldete Mauer läuft umher, die Thore sind mit Gold, Silber und prächtigen Steinen bedeckt. Sieben Gra-

ben, immer einer von dem andern eine Dschuzana entfernt, umgeben die Mauer; um den letzten her läuft eine Reihe Marmorsäulen, vergoldet und strotzend von Juwelen; in gleicher Entfernung um diese her, folgt eine Reihe hoher Palmen, beladen mit Edelgesteinen, Perlen, Gold und Silber. Ueberall findet man Seen von dem klarsten Wasser, auf diesen Boote von Gold und Silber, in welchen die Nats, unter dem Schall musikalischer Instrumente sich ergötzen, tanzen und singen; zuweilen die duftigen Blüthen von den Bäumen pflücken, deren Zweige über sie herabhangen, oder die schönen Vögel bewundern, welche diese Bäume und Seen besuchen. Zwischen den Palmen u. s. w. wächst überall der Wunderbaum, der statt der Früchte Kleider, Schmuck und köstliche Speisen trägt. Im Norden der Stadt liegt ein großer prächtiger Garten, Nanda genannt [1]), welcher Name von den hier öfter statt findenden Versammlungen der Nats herrührt; in seiner Mitte ist ein herrlicher Teich, mit alle den Annehmlichkeiten, welche bei den übrigen Seen beschrieben worden. In diesem Garten wächst vorzüglich eine berühmte Blume, von der Größe eines Wagenrades, welche die Nats pflücken und in ihr Haar flechten. Im Osten der Stadt liegt ein anderer Garten von eben der Größe und Schönheit, seinen Namen: Zeittalata hat er von einer herrlichen Schlingpflanze welche hier wächst und alle tausend Jahre ihre köstlichen Früchte trägt. Schon hundert Jahre ehe sie reifen, versammeln sich hier die Nats in Haufen, singen und tanzen, und wenn sie die Früchte gegessen haben, bleiben sie vier Monate berauscht. Im Süden und Westen sind gleich große und gleich herrliche Gärten; der südliche heißt Parasu, der westliche Missata.

Nord-östlich von der Hauptstadt liegt eine große Halle, 300 Dschuzana ist ihr Durchmesser, 900 ihr Umkreis. Vom Dache herab hangen goldene Schellen, Mauern, Treppen und Säulen, glänzen von Gold, Silber und Edelgesteinen, der

1) Auch der Garten des Indra heißt Nanda, oder Nandana.

Boden ist mit Krystall gepflastert. In der Mitte erhebt sich der große Herrscherthron, und über ihn die weiße Umbrella [1]). Der Glanz dieses Throns übertrifft alles; rund umher stehen zwei und dreißig Throne der untergeordneten Natfürsten (der zwei und dreißig Gehülfen, welche Buddha von der Erde mitnahm), und hinter diesen die Sitze der übrigen Nats. Der Weg von der Hauptstadt zu dieser Halle, ist zwanzig Dschuzana lang und eine breit. An den Seiten sind Bäume gepflanzt, welche die köstlichsten Blumen und Früchte tragen. Will der große Beherrscher sich dahin begeben, so senden die Nats, welchen dies Geschäft obliegt, Winde, die Laub und Blüthen von den Bäumen herabwehen (die aber augenblicklich wieder wachsen) und in solcher Fülle auf den Weg streuen, daß die Gehenden bis an die Knie hineinsinken. Kommen die Tavateinza hier zusammen, so ehren sie ihren Beherrscher durch Gesänge und Musik. Unter ihnen befinden sich denn auch die vier Fürsten der Zadamaharit (die vier Schutzgötter der Erde); diese geben den unter ihrer Aufsicht stehenden Nats Befehl, sich auf die Erde zu begeben, sorgfältig zu untersuchen, ob die Bewohner die heiligen Tage und das heilige Gesetz beobachten und Menschenliebe üben; oder ob sie im Gegentheil ihre Pflichten vernachlässigen und die Gesetze verletzen. Diese Nats sind bei der Erfüllung ihres Auftrags schneller wie der Wind, durchwandern alle Länder und zeichnen alle guten und bösen Thaten der Menschen in ein goldenes Buch [2]), kehren dann zu der Halle zurück, und geben ihren Bericht in die Hände ihrer vier Fürsten; diese geben sie den geringern Fürsten der Tavateinza, welche sie weiter

---

1) Die weiße Umbrella (Sonnenschirm) ist Zeichen der königlichen Würde; gewöhnlich schwebt er in den Bildwerken der alten Tempel über dem Buddha.

2) Symes fand in dem goldnen Tempel zu Ava neben der Mahasundera einen Mann der mit der Feder in ein Buch schrieb; man nannte ihn Thasiami, und sagte: er zeichne die Thaten der Menschen auf. Gesandschaftsreise nach Ava. S. 216.

reichen bis sie in die Hände des Beherrschers gelangen. Dieser öffnet das Buch und liest den Inhalt mit lauter Stimme, welche so stark ist, daß man sie, wenn er natürlich und ruhig spricht, zwei und zwanzig Dschuzana weit hören kann; erhebt er sie aber, so schallt sie über alle Himmel der Tavateinza. Wenn die Nats nun hören daß viele Menschen das Gesetz beobachten, gute Werke üben und Almosen geben, rufen sie aus: O nun werden die Höllen leer stehen und die obern Wohnungen sich füllen! Findet aber das Gegentheil statt, so sagen sie lächelnd: o unglückliche Menschen! Thoren welche schwelgen für ein kurzes Leben, und für einen Körper vier Ellen hoch, einen Bauch, nicht länger als eine Spanne, und Sünden auf sich häufen für welche sie in der Zukunft unglücklich sein werden! — Dann sagt der große Beherrscher, um die Menschen zu einem tugendhaften, liebevollen und gerechten Leben zu locken: Wahrlich! wenn Menschen das Gesetz erfüllen, sie werden was ich bin! Dann kehrt er mit seinem Gefolge, das aus sechs und dreißig Millionen Nats besteht unter Musik zu seiner Hauptstadt zurück. Im Mittelpunkte der Hauptstadt steht der unermeßlich große und prachtvolle Palast des Beherrschers; um welchen her viele schimmernde Fahnen wehen. Auf seinem hundert und funfzig Dschuzana langen Wagen steht ein hoher Thron mit der weißen Umbrella; wenn er ausfährt wird der Wagen von 2000 Pferden gezogen und vorher wird sein hundert und funfzig Dschuzana hohes Banner getragen, das vom Winde bewegt, das angenehmste Geräusch verursacht.

In eben der Entfernung, wie die Halle, doch in einer andern Richtung, steht der berühmte Baum, das heilige Sinnbild dieser Wohnung, der, wie die vier heiligen Bäume auf den vier großen Inseln der Erde, durch eine ganze Weltdauer lebt. Unter seinen Zweigen findet sich ein wundervoller Stein, sechzig Dschuzana lang, funfzig breit und funfzehn hoch. Er ist glatt und sanft wie Baumwolle, und unter den Füßen des Beherrschers elastisch, so, daß er zusammen gedrückt wird, wenn der König hinaufsteigt, und sich wieder erhebt,

wenn er ihn verläßt, als fühle er sich geehrt, durch das Gewicht, welches ihn drückt. Sind die Angelegenheiten des südlichen Eilands glücklich, und herrscht daselbst Ruhe und Frömmigkeit, so sinkt der Beherrscher halb in den Stein; findet aber das Gegentheil statt, so ist der Stein hart und zähe wie ein Klotz. Darauf bezieht sich was Mahony und Joinville in Ceilon von dem König Sakreia hörten: daß er auf einem Steine sitze, und wenn physische oder moralische Leiden tugendhafte Menschen treffen, es sogleich durch eine Bewegung auf diesem Thron fühlt, augenblicklich den Leidenden sich nahet, ihnen sogleich hilft, ohne daß sie den Wohlthäter erblicken [1]). Dieser Baum ist von andern Bäumen umgeben, und wird alle Jahr von den Nats besucht. Wenn er blüht sieht man den frischen Glanz funfzig Dschuzana umher, und der liebliche Duft verbreitet sich noch einmal so weit. Wenn er blüht, meldet es der Wächter des Baums dem König, den sogleich die Lust anwandelt ihn zu sehen. Würde, sagt er, ein Elephant erscheinen, so wäre das zu gelegener Zeit! Kaum sind die Worte gesprochen, so erscheint der Elephant; denn so wohl hier als in den übrigen himmlischen Wohnungen sind solche Thiere nicht; bedarf ihrer aber ein Nat, so werden sie augenblicklich geschaffen. Dieser Elephant hat zwei und dreißig Häupter, nach der Zahl der zwei und dreißig Fürsten; jedes Haupt hat sieben Zähne, welche funfzig [2]) Dschuzana lang sind, in jedem Zahn sind sieben Seen, in jedem See sieben blühende Bäume, an jedem Baume sieben Blüthen, an jeder Blume sieben Blätter, auf jedem Blatte sieben Throne, in jedem Throne sieben Kammern, in jeder Kammer sieben Betten, und in jedem Bett sieben tanzende Mädchen. Der Hauptkopf des Elephanten — der nicht zu den zwei und dreißigen gehört — auf welchem der König selbst sitzt, ist zehn Mal größer als die übrigen;

---

1) As. Res. Vol. VII. p. 413. 32.

2) Da der Weg, den dieser Elephant zu machen hat, nur zwanzig Dschuzana hat, so scheint in einer dieser Zahlen ein Irrthum zu sein.

eine Art Tempel ist darauf errichtet, drei Dschuzana hoch, und darunter steht der glänzende Thron; der Elephant heißt Eravum [1]). Der Beherrscher besteigt ihn zuerst, dann seine zwei und dreißig Räthe, und er trägt sie zu dem heiligen Baume; hier steigen sie ab, und wenn der König sich auf den Stein gesetzt hat, setzen sich alle, und feiern ein Fest, welches vier Monate dauert; dann sammeln sie Blumen, welche die Nats der Winde herab wehen, und sie, damit sie im Fallen nicht Schaden leiden, in der Luft schwebend erhalten.

Mit solchen Farben malt die Mythe die Glückseeligkeit dieses untersten Himmels der Tavateinza, und scheint dabei sich so zu erschöpfen, daß sie von den obern nichts anders zu sagen weiß, als daß in jedem diese Glückseeligkeit verdoppelt wird. Das Verhältniß dieses Königs zu den übrigen Himmeln ist räthselhaft; als Buddha beherrscht er das Weltall, ist nivani, d. i. körperlos; hier hat er einen Körper, eine Gattin, und obwohl seine Stimme durch alle Himmel der Tavateinza dringt, heißt es doch: der König des sechsten Himmels beherrsche auch die untern; dieser Widerspruch könnte sich indeß durch die Ueberwindung heben, welche oben angedeutet wurde, da jeder Buddha, oder Sakreia sich die obern Himmel mit Gewalt unterwirft. Seine Herrschaft dauert aber nur so lange, als sein Gesetz auf der Erde gilt, und ein neuer Buddha erscheint. Schon mehrere Sakreias herrschten, sagt die Mythe, doch nur immer einer zur Zeit [2]), was auch aus dem Begriff des Buddha von selbst hervorgeht. Geht nun aber jeder Buddha, wenn seine Regierung endet, als körperloser Geist zu Damata über? Der vorige Sakreia mußte als Assurakönig herab steigen; oder war dieser nur ein Zwischenkönig, von der Zeit an da der vorige Buddha die Welt verließ, bis der jetzige erschien?

So groß nun auch die Herrlichkeit dieser Himmelsbewohner beschrieben wird, so hängt sie doch von dem Bestehen des

---

1) Der Elephant des Indra heißt Iravata.

2) As. Res. Vol. VII. p. 413. 32.

Weltgebäudes ab, und geht, je nachdem die Vernichtung durch Feuer, Wasser oder Wind eintritt, mehr oder weniger, oder ganz zu Grunde. So wie nun die Vögel des Himmels, und die Fische im Meer ein Vorgefühl von dem herannahenden Sturme haben, so die Nats, vorzüglich in den höhern Himmeln, von der herannahenden Zerstörung der Welt. Dann steigt tausend Jahre vor dem Eintritt des Unterganges ein Nat aus den höhern Himmeln auf die Erde herab; sein Haar ist aufgelöst, sein Kleid schwarz, sein Antlitz trauernd. Er geht durch alle Straßen und mit theilnehmender Stimme kündigt er die bevorstehende Auflösung an, und ermahnt die Menschen zur Beobachtung des Gesetzes, zur Ausübung guter Handlungen der Wohlthätigkeit und der Menschenliebe, um sie würdig zu machen in die höhern Himmel hinauf zu steigen. Zugleich werden alle Höllen geöffnet, und die Verdammten — mit Ausnahme derer, welche zu ewiger Strafe verurtheilt sind — werden auf der Erde wieder als Menschen geboren, um sich vor dem großen Ende noch des Himmels würdig zu machen. — Die Vergleichung zwischen dieser Erwartung des Buddhisten, und dem Propheten Sosiosch in den Zendschriften, der gleichfalls vor dem Ende der Welt die Menschen noch bekehrt, ja selbst mit dem tausendjährigen Reiche der Offenbarung Johannis, dringt sich wohl jedem auf.

Der öffentliche Gottesdienst der Buddhisten ist feierlich und ernst, und hat eine große Aehnlichkeit mit dem Gottesdienst in katholischen Kirchen, auch mit dem Tempeldienst des alten Zendvolks. Gesang und Gebet bilden den Haupttheil; ewig brennende Lampen, Weihrauch und Blumen, wie Bilder und Reliquien — welche beide dem Zendvolk unbekannt waren — fehlen nicht; auch lieben sie Processionen und Wallfahrten. Zu Hause muß der Buddhist wenigstens dreimal beten; er ist zum Frohsinn geneigt; böse Geister, die ihm zu schaden suchten kennt er nicht, auch keine Büßungen welche frühere Sünden ihm nöthig machten. Hat er dergleichen begangen, so hat er auch dafür gebüßt ehe er geboren wurde; denn jeder Mensch kommt schuldlos zur Welt, und hat keine Sorge als für sein jetziges und für

sein künftiges Schicksal, worüber die einfachen Vorschriften seiner Religion ihn beruhigen. Diese Ansicht des Lebens, und die Vorschrift des Bilderdienstes, mußten den Sinn für Kunst und Wissenschaft in ihm wecken, die jedoch nach den verschiedenen Völkern und Secten sich verschieden ausbildeten, bald mehr in der Kindheit stehen blieben, bald einen höhern Standpunkt erreichten. Ein unglückliches Schicksal waltete hier gerade über den Völkerstamm und die Secte, welche sich über alle andern empor schwang, und unstreitig in der Zeit ihrer Blüthe zu den gebildetsten Völkern des Alterthums gehörte, wir meinen die alten Rakschasas, die man in ihren unterdrückten Nachkommen, den Dschainas kaum wieder erkennt; deren Geist und Kunst aber in den Riesenwerken ihrer Tempel sich Denkmäler für die Nachwelt gründeten, welche länger als die Pyramiden und Tempel der Aegypter dauern werden. Stehn uns einmal über die Bildung und Geschichte der alten Dschainas so viele Quellen — und sie sind gewiß noch vorhanden! — zu Gebote, als uns in Bezug auf die Hindus eröffnet sind, so werden sie Stoff zu einem Völkergemälde geben, das leicht zu den anziehendsten des gesammten Alterthums gehören möchte!

Sehen wir auf alles zurück, was hier über den Buddhismus, wie er sich vorzüglich in Indien zeigt, in kurzen Umrissen dargestellt ist, so geht so viel unwiderleglich daraus hervor: daß er ein eigenthümliches, in sich selbst ausgebildetes Religions- und Mythensystem enthält; das, so viel Aehnliches und Gemeinschaftliches es auch mit der Ormuzdlehre, der Wedalehre und der Offenbarungslehre des Ekhummescha hat, doch keineswegs davon abgeleitet werden kann. Das Verhältniß in welchem der Buddhismus zu diesen Religionssystemen steht, läßt sich aus der geographischen Lage der Ursitze, und der Verwandtschaft der Sprachen der Völker, unter denen alle diese Systeme sich bildeten, leicht erklären.

Vierter Abschnitt.

Offenbarungslehre des Ekhummeſcha, nach dem Saſtra des Brahma.

Den Saſtra des Brahma, das einzige heilige Buch welches die Verehrer des Ekhummeſcha beſitzen, haben wir ſchon im erſten Abſchnitt kennen gelernt. Obwohl dies Buch, wie die übrigen heiligen Bücher der Hindus im Sanskrit geſchrieben iſt, und die Prieſter welche es beſitzen ſich Brahmanen, und zwar von dem Stamme der Hindubrahmanen, nennen, das Syſtem des Buchs auch vieles mit der Buddhalehre und der Wedalehre gemeinſchaftlich hat, ſtellt es doch eine ganz eigenthümliche religiöſe Weltanſicht auf, welche ſich von beiden noch weiter entfernt, als jene unter ſich abweichen; auch bieten ſich einige Aehnlichkeiten mit der Ormuzdlehre, doch noch größere Verſchiedenheiten dar. Den Inhalt des Buchs kennen wir nur durch Holwell, und es iſt in der That auffallend, daß es ſpäterhin den Mitarbeitern der Asiatic Researches ſo wenig bekannt geworden iſt. Was Holwell, und zwar ſeiner Verſicherung zufolge, als ziemlich wörtliche Ueberſetzung mittheilt, iſt Folgendes:

Erſter Abſchnitt.

Von Gott und ſeinen Eigenſchaften.

„Gott iſt Ekhummeſcha, d. i. der Eine der immer war. — Schöpfer alles deſſen was iſt. Gott gleicht einer vollkommnen Kugel, ohne Anfang oder Ende. Gott beherrſcht

und regiert die ganze Schöpfung durch eine allgemeine Fürsehung, nach vorausbestimmten, unwandelbaren Gesetzen. Forsche nicht nach über das Wesen und die Natur der Existenz des Ekhummescha, noch über die Gesetze nach welchen er regiert; beides ist eitel und strafbar. Genug, daß du Tag für Tag, und Nacht für Nacht, seine Weisheit, Macht und Güte in seinen Werken schauest — das sei dir Heil!"

Dieser erste Abschnitt ist offenbar jüngern Ursprungs, und gehört eben so wenig zu dem alten Werke, als die angehangenen Erklärungen. Die Brahmanen selbst erklärten Holwell: der Sastra habe statt desselben ursprünglich einen andern Abschnitt enthalten, in welchem die Natur und das Wesen Gottes erklärt worden wären, er sei aber für die Welt verloren, indem Brahma ihn selbst aus dem Buche gerissen habe. Wahrscheinlich war ein solcher Abschnitt aber niemals vorhanden, und man setzte sein früheres Vorhandensein nur voraus, seitdem man die Erzählung, welche das eigentlich alte Bruchstück bildet, als unmittelbare Offenbarung, und Quell aller Religion betrachtete, und darin einen solchen Unterricht vermißte. Die kurzen, an die Stelle gesetzten Worte sind insofern passend, daß sie die Fragen aufzuwerfen verbieten, deren Beantwortung man vermißt. Die Sage selbst hat Holwell in Abschnitte getheilt, welche aber willkürlich sind; wir setzen sie hier im Zusammenhange her.

„Ekhummescha, verschlungen im Anschauen seines eignen Seins, entschloß sich in der Fülle der Zeit, seine Herrlichkeit und Natur Wesen mitzutheilen, die zum Genuß und zur Theilnehmung an seiner Seeligkeit, und zum Dienst seiner Herrlichkeit fähig wären. Diese Wesen waren noch nicht; Ekhummescha wollte — und sie waren. Er bildete sie zum Theil aus seiner eignen Natur, fähig der Vollkommenheit, aber mit Kräften der Unvollkommenheit; beides abhangend von ihrer freien Wahl. Ekhummescha schuf zuerst den Birmah, Wischnu und Siwa; dann den Moisasur und alle Dewetas. Ekhummescha gab die höchste Würde dem Birmah, Wischnu und Siwa. Er setzte den Birmah zum Oberhaupt der Schaaren

der Dewetas, und machte sie ihm unterthan; auch bestellte er ihn zu seinem Statthalter im Himmel, und gab ihm Wischnu und Siwa zu Gehülfen. Ekhummescha theilte die Dewetas in verschiedene Schaaren und Ordnungen, und setzte über jede ein Oberhaupt. Diese beteten an um den Thron Ekhummeschas, nach Ordnung und Würde, und Harmonie war im Himmel. Moisasur, das Haupt der ersten Schaar der Dewetas, führte den himmlischen Gesang des Preises und der Anbetung vor dem Schöpfer, und den Gesang des Gehorsams gegen Birmah, seinen Erstgeschaffnen; und Ekhummescha freuete sich seiner neuen Schöpfung."

„Freude und Harmonie umringte den Thron Ekhummeschas seit der Schöpfung der Dewetas. Dies dauerte tausend auf tausend Weltalter [1]), und würde bis an das Ende der Zeiten gedauert haben, hätten nicht Neid und Eifersucht sich des Moisasur und der andern Häupter der Dewetaschaaren bemächtigt; unter diesen war Rhaabun der nächste an Würde nach dem Moisasur. Uneingedenk des Heilgeschenks ihrer Schöpfung, und der ihnen auferlegten Pflichten, verwarfen sie die Kräfte der Vollkommenheit, die der Ewige ihnen gnädigst verliehen hatte, äußerten ihre Kräfte der Unvollkommenheit, und thaten Böses vor dem Angesicht des Ekhummescha. Sie versagten ihm den Gehorsam, entzogen sich der Unterwerfung gegen seinen Statthalter und dessen Gehülfen, Wischnu und Siwa, und sprachen bei sich selbst: wir wollen herrschen! Und ohne Furcht vor der Allmacht und dem Zorn ihres Schöpfers, verbreiteten sie ihre bösen Gedanken unter den Schaaren der Dewetas, betrogen sie, und bewogen einen großen Theil derselben zum Abfall von ihrer Pflicht; und es war Trennung um den Thron Ekhummeschas. Schmerz und Bekümmerniß bemächtigte sich der treuen Dewetas, und Jammer war jetzt zuerst im Himmel."

„Ekhummescha, dessen Allwissenheit, Vorherwissen und

1) Munnuntur bezeichnet den Zeitraum einer Weltdauer, vielleicht auch eine unbestimmt lange Zeit überhaupt.

Einfluß sich über alle Dinge erstreckt, außer über die Handlungen der Wesen, die er frei geschaffen, sahe mit Bekümmerniß und Zorn den Abfall des Moisasur, Rhaabun, und der übrigen Anführer und Dewetas. Voll Erbarmen selbst im Zorn, sandte er Birmah, Wischnu und Siwa, ihnen ihr Verbrechen zu verweisen, und sie durch Ueberredung zu ihrer Pflicht zurückzurufen. Aber sie, stolz frohlockend in der Einbildung ihrer Unabhängigkeit, beharrten im Ungehorsam. Ekhummeschа gab darauf dem Siwa Befehl, mit seiner Allmacht bewaffnet gegen sie auszuziehen, sie aus dem Himmel zu vertreiben, und sie in die tiefe Finsterniß herabzustürzen, verdammt zu unaufhörlichem Jammer auf ewige Zeiten."

„Die rebellischen Dewetas seufzten unter dem Mißfallen ihres Schöpfers eine lange Zeit (Munnuntur), während Birmah, Wischnu und Siwa und die übrigen treu gebliebenen Dewetas nie aufhörten Ekhummeschа um Verzeihung und Wiederherstellung für sie anzuflehen. Ekhummeschа ließ sich endlich durch ihre Vermittelung erweichen, und, wiewohl er die Wirkung seiner Gnade auf das künftige Verhalten der Verbrecher nicht voraussehen konnte, so machte er sich doch Hoffnung daß sie Buße thun würden, und erklärte daher seinen Willen: daß sie aus der Finsterniß erlöst, und in einen Zustand der Prüfung versetzt werden sollten, wo es in ihrer Macht stände ihre Rettung und Seeligkeit zu bewirken. Ekhummeschа that darauf seine gnädigen Absichten kund, übergab die höchste Gewalt und Regierung des Himmels dem Birmah, zog sich in sich selbst zurück, und ward allen Schaaren der Dewetas unsichtbar auf fünftausend Jahre. Nach Verlauf dieses Zeitraums offenbarte er sich aufs neue, nahm den Thron des Lichts wieder in Besitz, und erschien in seiner Herrlichkeit. Die getreuen Schaaren der Dewetas feierten seine Wiederkunft in Gesängen der Freude."

„Da alles schwieg sprach Ekhummeschа: Es werde das Weltall der funfzehn Bobuns [1]) der Läuterung und Reini-

1) Bobun, Region, Wohnungsort; gewöhnlich werden die funfzehn Bobuns (Bons der Buddhisten) die funfzehn Welten genannt.

gung, zur Wohnung der rebellischen Dewetas — und sie ward. Und Ekhummescha sprach: Wischnu, mit meiner Macht bewaffnet, steige herab zu der neuen Schöpfung des Weltalls, und erlöse die rebellischen Dewetas aus der Finsterniß, und versetze sie auf die niedrigste der funfzehn Welten. — Wischnu stand vor dem Throne und sprach: Ekhummescha! ich habe gethan wie du mir befohlen hast. Und alle Schaaren der Dewetas standen voll Erstaunen und schaueten die Wunder und den Glanz der neuen Schöpfung des Weltalls. Und Ekhummescha sprach aufs neue und sagte zu Wischnu: Ich will Körper bilden für jeden der gefallenen Dewetas, zum Kerker und zur Wohnung, worin sie auf eine Zeitlang, je nach der Größe ihres Verbrechens, natürlichen Uebeln unterworfen sein sollen. Geh' und gebiete ihnen daß sie sich dazu bereiten; und sie werden dir gehorchen. Und Wischnu stand wieder vor dem Throne, beugte sich und sagte: Ekhummescha, deine Befehle sind vollzogen! Und die getreuen Dewetaschaaren standen wieder voll Erstaunen, über die Wunder die sie hörten, und sangen das Lob und die Gnade des Ekhummescha."

„Da alles schwieg, sprach Ekhummescha aufs neue zu Wischnu: die Körper, welche ich zur Wohnung für die rebellischen Dewetas bereiten will, sollen, vermöge des Grundstoffs, woraus ich sie bilden werde, der Veränderung, dem Verfall, dem Tode und der Erneuerung unterworfen sein; und durch diese sterblichen Körper sollen die gefallenen Dewetas nach und nach sieben und achtzig Wechsel oder Wanderungen vollbringen, und den Folgen des natürlichen und moralischen Uebels mehr oder weniger unterworfen sein, im genauesten Verhältniß nach der Größe ihres Verbrechens, und je nachdem ihre Handlungen in diesen wechselnden Körpern den eingeschränkten Kräften, mit denen ich jeden begaben werde, entsprechen; und dies sei ihr Stand der Strafe und Läuterung. Und wenn die rebellischen Dewetas die sieben und achtzig Wanderungen vollendet und durchgegangen, sollen sie, nach meiner überschwenglichen Gnade, einen neuen Körper

bewohnen, und du Wischnu, sollst denselben Kuh [1]) nennen; und wenn der sterbliche Leib der Kuh durch natürlichen Verfall zu leben aufhört, dann sollen die gefallenen Dewetas, nach meiner noch überschwenglichern Gnade, den Körper des Menschen beleben; und in diesem Körper will ich ihre Verstandeskräfte erweitern, gleich als da ich sie zuerst frei erschuf; dies sei der höchste Stand ihrer Prüfung und Bewährung."

„Die Kuh soll von den gefallenen Dewetas heilig gehalten werden, denn sie soll ihnen eine neue und lieblichere Nahrung geben, und ihnen einen Theil der Arbeit, die ich ihnen auflegen werde, erleichtern. Und sie sollen nicht essen von dem Fleisch der Kuh, noch von irgend eines der sterblichen Körper, die ich zu ihrer Wohnung bereiten werde, er krieche auf der Erde, oder schwimme im Wasser, oder fliege in der Luft; ihre Nahrung sei die Milch der Kuh und die Früchte der Erde."

„Die sterblichen Körper, worin ich die gefallenen Dewetas einschließen werde, sind das Werk meiner Hand; darum soll man sie nicht zerstören, sondern ihrem natürlichen Verfall überlassen. Wer von den Dewetas also durch vorsätzliche Gewaltthätigkeit sterbliche Körper, von seinen gefallenen Brüdern bewohnt, zerstört, dessen rebellischen Geist sollst du, Siwa, in die Finsterniß hinabstürzen; hier soll er eine Zeitlang verbleiben, und dann aufs neue die neun und achtzig Wanderungen durchgehen, zu welcher Stufe er auch zu der Zeit, da er ein solches Verbrechen beging, gelangt sein mag. Wer aber von den gefallenen Dewetas es wagen wird, sich selbst durch Gewaltthätigkeit von dem sterblichen Körper, worin ich ihn eingeschlossen habe, zu befreien, den sollst du, Siwa, auf ewig in die Finsterniß hinabstürzen. Die Wohlthat der funfzehn Welten der Läuterung, Prüfung und Reinigung, soll ihm nicht wieder zu Theil werden."

„Und ich will die sterblichen Körper, die ich zur Strafe

1) Die Kuh, obwohl sie besonders heilig gehalten wird, bezeichnet hier das ganze Geschlecht des Rindviehs.

der gefallenen Dewetas bestimmt habe, durch Geschlechter und Arten unterscheiden, und will diesen Körpern verschiedene Gestalten, Eigenschaften und Fähigkeiten zutheilen, und sie sollen sich vermischen und fortpflanzen in ihrer Art, nach einem natürlichen Triebe, den ich ihnen einpflanzen werde; und aus dieser natürlichen Vermischung soll eine Reihe von Körpern entstehen, jeder in seiner Gattung und Art, damit die Stufenfolge der Wanderungen der gefallenen Geister nie still stehe. Wenn aber einer der gefallenen Dewetas mit einem Körper außer seiner Art sich vermischt, so sollst du, Siwa, den verbrecherischen Geist auf eine Zeitlang in die Finsterniß herabstürzen, und er soll verdammt sein die neun und achtzig Wanderungen aufs neue zu durchgehen, zu welcher Stufe er auch, da er das Verbrechen beging, gelangt sein mag. Und wenn einer der gefallenen Dewetas es wagt, dem natürlichen Triebe, den ich ihren Wohnkörpern einpflanzen werde, zuwider, sich auf eine unnatürliche Weise zu vermischen, daß die Fortpflanzung seiner Gattung und Art dadurch vereitelt wird; so sollst du, Siwa, ihn auf ewig in die Finsterniß hinabstürzen, und die Wohlthat der funfzehn Welten der Läuterung, Prüfung und Reinigung soll ihm nie wieder zu Theil werden."

„Doch sollen die gefallenen und unglücklichen Dewetas es in ihrer Macht haben, ihre Schmerzen und Strafen zu mildern und zu versüßen, durch das liebliche Verkehr geselliger Verbindungen; und wenn sie sich Liebe und Zärtlichkeit und gegenseitige Dienste unter einander beweisen, und einander beistehen und aufmuntern in der Reue über das Verbrechen ihres Ungehorsams; so will ich ihre guten Vorsätze stärken, und sie sollen Gnade finden vor mir. Aber wenn sie einander verfolgen, so will ich die Verfolgten trösten, und die Verfolger sollen nie in die neunte Welt, d. i. die erste Welt der Reinigung gelangen."

Es folgt nun ein kurzer Abschnitt, dessen Sinn, wie es scheint folgender ist: wenn ein gefallener Geist die Zahl der Wanderungen, welche von den neun und achtzig die er machen muß, auf die erste Strafwelt fallen, vollendet, und seine Ver-

brechen bereuet hat, so soll Wischnu ihn in seinen Busen nehmen, und in die zweite Strafwelt versetzen, und so fortfahren, bis der Geist im Menschen die letzte Stufe durchwandert hat, und wenn er sich durch Reue und gute Werke dazu würdig machte, ihn in die neunte, oder erste Welt der Reinigung versetzen [1]). Es heißt dann weiter:

„Wenn aber die rebellischen Dewetas in der neun und achtzigsten Wanderung, im Körper des Menschen, vermöge der Kräfte, womit ich sie begaben werde, sich nicht zu Nutze machen; so sollst du, Siwa, sie auf eine Zeitlang wieder in die Finsterniß hinabstürzen, und von da sollst du, Wischnu, nach einer Zeit die ich bestimmen werde, sie wieder in die niedrigste Welt der Strafe und Läuterung zu einer zweiten Prüfung versetzen; und so sollen sie leiden, bis sie durch ihre Beharrlichkeit in guten Werken, während ihrer neun und achtzigsten Wanderung in dem Körper des Menschen, in die neunte Welt, ja in die erste der sieben Welten der Reinigung gelangen. Denn es ist mein fester Schluß, daß die rebellischen Dewetas nicht in den Himmel zurückkehren, noch mein Angesicht sehen sollen, bis sie die acht Welten der Strafe, und die sieben Welten der Reinigung durchgegangen sind. Die treu gebliebenen Schaaren, da sie alles gehört, was Ekhummescha gesprochen und beschlossen hatte, über die rebellischen

1) Da wir die englische Uebersetzung nicht benutzen konnten, sondern nur die deutsche von Kleuker, können wir nicht entscheiden, ob die in diesem Abschnitt sichtbar werdende Verwirrung dem Engländer oder dem Deutschen zur Last fällt. Es heißt: „Und wenn die Dewetas sich meine Gnade in ihrer neun und achtzigsten Wanderung in dem Körper des Menschen, durch Reue und gute Werke zu Nutze machen; so sollst du, Wischnu, sie in deinen Busen nehmen, und sie tragen in den zweiten Bobun der Strafe und Läuterung (wodurch sie wieder sieben Welten zurückgesetzt würden) und so sollst du thun, bis sie stufenweise die acht Welten der Strafe, Läuterung und Prüfung durchgegangen sind u. s. w." Dies Zurücksetzen nach Reue und guten Werken, und noch dazu durch Wischnu, der nur empor trägt, steht mit allen übrigen Bestimmungen im Widerspruch.

Dewetas, sangen sie sein Lob, seine Macht und seine Gerechtigkeit."

„Da alles still war, sprach Ekhummescha zu den Schaaren der Dewetas: Ich will zu meiner Gnade gegen die rebellischen Geister einen gewissen Zeitraum festsetzen, den ich in vier Zeitalter abtheilen werde. In dem ersten derselben soll die Zeit ihrer Prüfung in der neun und achtzigsten Wanderung im Körper des Menschen sich auf 100,000 Jahre erstrecken; im zweiten auf 10,000; im dritten auf tausend und im vierten auf hundert Jahre [1]). Und die Schaaren der Dewetas priesen mit jauchzendem Frohlocken das Erbarmen und die duldende Langmuth Gottes."

---

1) Ueber diese Zeitalter gaben die Brahmanen Holwell noch folgende Erklärung: Als die gefallenen Geister aus der Finsterniß erlöst waren, wurden sie alle, Moisasur und die übrigen Anführer ausgenommen, so gerührt von der Erbarmung Ekhummeschas, daß im ersten Zeitalter durch wahre Reue und Beharrung im Guten, sehr viele wieder durch die funfzehn Welten zu ihrem verlornen Zustande emporstiegen. Im zweiten Zeitalter vermochten Moisasur und die Anführer über die gefallenen Geister wieder so viel, daß sie anfingen ihr Verbrechen zu vergessen, und ihre Strafe in der Finsterniß nicht weiter zu achten; sie verwarfen den Rath und die Beispiele der schützenden Dewetas, und trotzten zum zweiten Mal ihrem Schöpfer, und Moisasur zog ein Drittheil der übrigen ungereinigten Geister auf seine Seite. In diesem zweiten Zeitalter verkürzte Ekhummescha das Alter der Menschen auf zehntausend Jahre, doch gelangten noch viele wieder zum Himmel.

In dem dritten Zeitalter wurde der Einfluß des Moisasur und der andern Anführer noch größer, und sie brachten die Hälfte der noch ungereinigten Geister auf jeder der acht Welten der Strafe und Prüfung auf ihre Seite. In diesem dritten Zeitalter wurde die Zeit der Prüfung im Menschen auf tausend Jahre herabgesetzt, doch gelangten noch viele wieder zum Himmel.

Im vierten Zeitalter — in welchem wir leben — gewann Moisasur eine eben so vollkommne Gewalt über die Herzen der noch übrigen gefallenen Geister, als damals, da sie sich zuerst mit ihm empört hatten; einige wenige ausgenommen. Die Zeit der Prüfung wurde daher in diesem Alter auf hundert Jahre beschränkt. Es finden sich jedoch auch in diesem letzten Zeitalter noch einige Beispiele, von gefallenen Geistern,

„Da alles still war, sprach Ekhummeſcha: Wenn der Zeitraum, den ich der Dauer des Weltalls beſtimmt, und der Zeitraum den mein Erbarmen zur Prüfung der gefallenen Dewetas bewilligt hat, durch den Ablauf der vier Weltalter vollendet ſein wird; und es fände ſich an dem Tage einer von ihnen, der beharrend in ſeinem Verbrechen, die achte Welt der Strafe und Prüfung nicht durchgegangen, und in die erſte Welt der Reinigung nicht gelangt wäre, ſo ſollſt du, Siwa, mit meiner Macht bewaffnet, ihn auf ewig in die Finſterniß hinabſtürzen; und dann ſollſt du die acht Welten der Strafe, der Läuterung und Prüfung vertilgen, und ſie ſollen nicht mehr ſein. Und du, Wiſchnu, ſollſt noch auf eine Zeitlang die ſieben Welten der Reinigung erhalten, bis die Geiſter, die meine Gnade und mein Erbarmen benutzt haben, durch dich von ihrer Sünde gereinigt werden. Und an dem Tage da dieſes vollendet ſein wird, und ſie in ihren Zuſtand wieder hergeſtellt, und in meine Gegenwart zugelaſſen ſein werden, ſollſt du, Siwa, die ſieben Welten der Reinigung vertilgen, und ſie ſollen nicht mehr ſein. Und die Schaaren der Dewetas zitterten vor der Macht und den Worten Ekhummeſchas."

Ekhummeſcha redete ferner und ſprach: ich entziehe nicht mein Erbarmen dem Moiſaſur, Rhaabun und den andern Häuptern der rebelliſchen Dewetas, aber weil ſie dürſteten nach Macht, ſo will ich ihre Kräfte des Böſen erweitern; es ſoll ihnen freiſtehen, die acht Welten der Läuterung und Prüfung zu durchwandern, und die gefallenen Geiſter ſollen den

---

welche durch Reue und gute Werke die acht untern Welten glücklich durchwanderten, ungeachtet des unermüdeten Beſtrebens des Moiſaſur, Rhaabun und der übrigen rebelliſchen Anführer der gefallenen Geiſter, die er zum zweiten Mal unter ſeine Gewalt gebracht."

Die Aehnlichkeit in dem Verhältniß des Moiſaſur zu den Menſchen und des Ahriman in den Zendſchriften iſt in die Augen fallend. Ahriman hatte im erſten Zeitraum keine Gewalt, im zweiten wurde er thätig, im dritten herrſcht er mit Ormuzd zugleich, im vierten hat er die Obermacht.

nämlichen Versuchungen ausgesetzt und blosgestellt sein, welche zuerst sie zur Empörung reizten; aber der Gebrauch jener erweiterten Kräfte, die ich den rebellischen Führern geben werde, sei für sie die Quelle desto größerer Verschuldung und Strafe, und der Widerstand der verführten Geister gegen ihre Versuchungen, sei für mich die große Probe der Aufrichtigkeit ihrer Bekümmerniß und Reue. Ekhummescha schwieg, und die treuen Schaaren sangen Lieder des Preises und der Anbetung, vermischt mit Schmerz und Klage, über das Schicksal ihrer gefallenen Brüder. Sie rathschlagten unter sich, und mit einer Stimme, durch den Mund des Wischnu fleheten sie zu Ekhummescha, daß er ihnen vergönnen möchte, gelegentlich herabzusteigen in die acht Welten der Strafe und Läuterung, die Gestalt des Menschen anzunehmen, und durch ihre Gegenwart, ihren Rath und ihr Beispiel die unglückseeligen verderbten Geister gegen die ferneren Versuchungen des Moisasur und der rebellischen Führer zu schützen. Ekhummescha gewährte ihre Bitte und die treuen himmlischen Schaaren sangen mit lautem Frohlocken Lieder der Freude und des Danks."

„Da alles still war, redete Ekhummescha aufs neue und sprach: Du, Birmah, bekleidet mit dem Glanz meiner Herrlichkeit, und bewaffnet mit meiner Macht, steige hinab in die tiefste Welt der Strafe und Läuterung, und verkündige den rebellischen Geistern die Worte die ich geredet, und das Urtheil, das ich über sie gesprochen habe, und siehe sie einziehen in die Körper die ich ihnen bereitet habe. Und Birmah stand vor dem Throne und sprach: Ekhummescha, ich that wie du befahlest. Die gefallenen Geister frohlocken über dein Erbarmen, bekennen die Gerechtigkeit deiner Rathschlüsse, bezeugen ihre Bekümmerniß und Reue, und sind eingezogen in die sterblichen Körper die du ihnen bereitet hast" [1]).

---

1) Holwells merkwürdige Nachrichten u. s. w. von Kleuker. S. 205—236.

Dies ist die höchst merkwürdige Mythe, welche die Verehrer des Ekhummeſcha als unmittelbare Offenbarung betrachten. „Denn, so sagten die Brahmanen, im Anfange des gegenwärtigen vierten Zeitalters (etwa 1600 Jahr vor Chr.) machten die drei erstgeschaffnen Wesen und die übrigen treu gebliebenen Geister, durchdrungen von dem tiefsten Schmerz über die immer wachsende Bosheit ihrer gefallenen Brüder, den Schluß: dies rühre bloß daher, daß sie die Bedingungen ihrer Rettung, die ihnen durch Birmah bloß mündlich mitgetheilt worden nach und nach wieder vergessen hätten. Sie baten daher Ekhummeſcha zu erlauben, daß sein Ausspruch, und die Bedingungen ihrer Wiederherstellung zu ihrem Unterricht in ein förmliches Gesetzbuch verfaßt würden, und daß einige der Dewetas zu den Verbrechern hinabsteigen dürften, um dies Gesetzbuch ihnen bekannt zu machen und zu predigen, damit sie, wenn sie ferner im Ungehorsam beharreten, keine Entschuldigung hätten. Ekhummeſcha bewilligte die Bitte; alle erboten sich die Gesandtschaft zu übernehmen, aber er wählte aus ihnen diejenigen, die er am geschicktesten fand, und wies ihnen die Regionen der bewohnten Welt zu ihrem Geschäft an. Einen Geist von der ersten Ordnung bestimmte Gott für den östlichen (muß südlichen heißen) Theil dieser Erde, und beehrte ihn mit dem Namen Brahma, welcher das Göttliche seiner Lehre und Sendung bezeichnet."

„Birmah dictirte auf Ekhummeſchas Befehl dem Brahma und den übrigen abgeordneten Dewetas die Gebote und Bedingungen, die Birmah anfangs den Verbrechern mündlich kund gethan hatte. Brahma empfing diese Gesetze und schrieb sie in der Dewetasprache, und da er zu Anfange des vierten Zeitraums herabstieg, menschliche Gestalt und die Regierung von Indien nahm, übersetzte er das Gesetz ins Sanskrit und machte es bekannt" [1]), und dies Gesetz ist eben die oben vorgetragene Erzählung. Daß sich in die nun von Holwell vorgetragene Geschichte dieses Gesetzes, die Geschichte der vier

1) Holwell. S. 186.

Wedas mischt, oder eigentlich damit verwechselt wird, wie im ersten Abschnitt gezeigt worden ist, ändert nichts in der Ansicht, welche die Verehrer des Ekhummescha von ihrem Sastra haben.

Wenn Holwell, nach den Behauptungen der Brahmanen, welche den Sastra des Brahma annehmen, und was nothwendig damit verbunden ist, die Wedas und Puranas der Hindus verwerfen, die Anhänger der Ekhummeschalehre für die älteste Religionspartei in Indien hält, so ist dies zuverlässig unrichtig. Das System des Sastra ist aus den Grundlehren der Ormuzd-, Buddha- und Wedareligion zusammengesetzt, aber in einer so eigenthümlichen religiösen Weltansicht aufgefaßt, daß fast alle jene Lehren eine abweichende Bedeutung erhalten, und ein eignes, von allen sich unterscheidendes System bilden; das man entweder als Quell an die Spitze aller andern Systeme setzen muß, wie seine Anhänger thun, da sie von andern Geistern dasselbe zu allen Völkern der Erde bringen lassen; oder das man als aus ihnen hervorgehend betrachten muß; oder vielleicht aus einem Urquell, aus dem die andern Religionen herflossen, der alle Grundzüge derselben enthielt, die sich in diesem System nun eigenthümlich ausbildeten. Zur Beantwortung der Hauptfrage die sich hier aufdringt, fehlt es uns noch an Hülfsmitteln. Bei der Zendlehre und Wedalehre sind wir im Stande, die Entwickelung derselben aus den rohen, sinnlichen Anschauungen der ersten Bekenner ziemlich nachzuweisen; bei der Lehre des Buddha und Ekhummescha fehlen uns dazu die Hülfsmittel; keineswegs ist aber deshalb der Schluß zu machen: daß sie sich nicht aus eben so rohen Anfängen selbst, und in sich selbst entwickelten, vielmehr giebt es Gründe dies vorauszusetzen, weil man sonst das durchaus Eigenthümliche in diesen Lehren nicht wohl erklären kann. Wie sehr aber die eigenthümliche, religiöse Ansicht der Ekhummeschalehre auf die Volksreligion der Hindus, vorzüglich südlich vom Ganges, einwirkte, werden wir in der Folge sehen. Dieser Einfluß wird durch eine Nachricht des Holländers Haafner erklärlich, welcher auf der Halbinsel eine Secte kennen lernte, de-

ren Gottesdienst einfach war, und vorzüglich in Preis- und Lobgesängen der Gottheit bestand, und deren Tempel durchaus keine Bilder, sondern als Symbol der Gottheit eine Kugel enthielten. Niemand wird in dieser Secte die Anhänger des Sastra, und die Verehrer des Ekhummescha verkennen. Diese Nachricht berechtigt uns zu der Hoffnung über diese merkwürdige Secte in Zukunft noch mehr Aufschlüsse zu bekommen.

Wir müssen noch einige Bemerkungen über Lehren des Sastra, in Vergleichung mit ähnlichen Lehren im Buddhismus und im System des Zend-Avesta folgen lassen. Der Begriff, welcher von Ekhummescha aufgestellt wird, ist groß und erhaben. Die Darstellung seiner Allmacht als Schöpfer, ist unübertrefflich. Er wollte Wesen um sich sehen die Theil an seiner Seeligkeit nehmen konnten; diese Wesen waren noch nicht, er wollte — und sie waren; er sprach: es werde das Weltall — und es ward. Diese Darstellung erinnert an Jehova beim Moses, welcher sprach: es werde Licht — und es ward Licht; aber auf die Schöpfung der Welt verwendete Jehova, wie Ormuzd, sechs (göttliche) Tage, und ruhete am siebenten. Es bieten sich viele Punkte zur Vergleichung zwischen Jehova, wie die Genesis ihn darstellt, und Ekhummescha dar. Die Allwissenheit und das Vorherwissen des letztern erstreckt sich zwar über alles, doch nicht auf die freien Handlungen der Geister, die er des Guten wie des Bösen fähig schuf, und beides ihrer Wahl überließ; weil ohne diese Freiheit das Gute selbst keinen Werth haben konnte. Der Abfall der Geister setzt ihn daher in Bekümmerniß und Zorn. Kann man sich Jehova anders denken, wenn es ihn bei der Sündfluth gereuet die Menschen erschaffen zu haben, weil sie böse sind, und er im Zorn beschließt sie zu vertilgen? Obwohl Ekhummescha sich in sich selbst zurückziehen, sich selbst den Geistern unsichtbar machen kann, wird er doch immer in räumlichen Verhältnissen gedacht; eben so Jehova, wenn er herabfährt das Thun der Menschen zu sehen, oder wie in Sodom u. s. w. die Gerechten erst zählen läßt. Ekhummescha

steht hier mit Ormuzd und Buddha auf einer Stufe, dagegen Zerwane Akerene im Zend-Aveſta und Damata im Buddhismus höher gedacht ſind. Die Namen Zerwane Akerene und Ekhumimeſcha haben eine Bedeutung: die ungeſchaffene, nicht gewordene Zeit, und der Eine, der immer war. Sobald die Menſchen zu der Reife gelangt waren, die Gottheit zu denken, war der erſte Begriff von derſelben ohne Zweifel der eines Weſens das nicht geworden, ſondern immer war.

Einer der erſten Gegenſtände über welchen die Menſchen nachdachten, ſobald ſie eine Stufe ſittlicher Bildung erreicht hatten, die ſie fähig machte über Gutes und Böſes in Bezug auf die Gottheit nachzudenken, war der Urſprung des Böſen. Anfänglich nahm man wohl natürliches Uebel und moraliſches Böſes als eins; dann trennte man beides, und machte das erſtere zur Folge des letztern. Der Zend-Aveſta und Saſtra des Brahma ſtimmen hier überein; beide ſchreiben den Urſprung des Böſen dem freien Entſchluß eines mächtigen Geiſtes zu, der von ſeinem Schöpfer abfiel und böſe wurde, und das Böſe verbreitete. Im Aveſta bringt dieſer Geiſt zahlloſe Schaaren anderer böſer Geiſter hervor; im Saſtra verführt er dieſe, früher heiligen Geiſterſchaaren, und zieht ſie in ſeinen Fall. In beiden Syſtemen iſt dieſer Urſprung des Böſen die veranlaſſende Urſache zur Schöpfung der Körperwelt; ſie wird von der Gottheit als Mittel gewählt das Böſe wieder zu vernichten; ein Zweck der nach dem Aveſta ganz, nach dem Saſtra aber nur größtentheils erreicht wird. Im Buddhismus tritt das Böſe in einen ganz andern Geſichtspunkt. Hier iſt von keinem Geiſt die Rede welcher andere böſe Geiſter hervorbringt, oder gute Geiſter verführt; jeder Geiſt fängt hier auf einer niedrigen Stufe, unvollkommen und verkörpert an, und muß ſich ſelbſt zur Vollkommenheit und Heiligkeit empor arbeiten, bis er fähig wird die beſchränkende körperliche Hülle abzulegen. Das Böſe entwickelt ſich hier in dem freiwilligen Feſthalten des Unvollkommnen, dem vorſätzlichen Widerſtreben des Beſſer- und Heiligerwerdens. In der Wedanta endlich,

in dem pantheistischen Idealismus, verschwindet das moralische Böse ganz.

Die Verschiedenheit dieser Vorstellungen bringt eine sehr verschiedene Ansicht des Standpunktes hervor, den der Mensch auf der Erde einnimmt. Der Idealismus der Wedanta kann hier nicht in Betracht kommen, weil er dem Menschen das eigene Sein abspricht. Da im Aveſta der böse Geist, der zuerst fiel, Ahriman die andern bösen Geister hervorbringt, der Mensch aber ein Geschöpf Ormuzd ist, so muß er auch als gut gedacht werden. Als ein reiner Geist (Ferner) steigt er aus Ormuzd Lichtreich in den Körper herab, um in demselben auf der Erde das Böse zu bekämpfen; in diesem Kampfe sich im Guten zu bewähren und zu verherrlichen. Freilich kann er auch gegen seine Bestimmung in diesem Kampf unterliegen und zum Bösen übergehen; dann leidet er nach dem Tode seine Strafe, bis am Ende der Welt selbst Ahriman, der Quell des Bösen, gut wird. Im Sastra sind die Menschen jene gefallenen Geister selbst, welche auf der Erde durch die Körper, als durch Gefängnisse wandern müssen, und deren Zweck in diesem Leben also Reue, Büßung für begangene Verbrechen ist. Der Mensch wird schuldbeladen geboren, und soll hier sich reinigen. So wesentlich dieser Standpunkt auch von dem vorigen verschieden ist; so werden in einer andern Hinsicht auf beiden die Menschen in eine und dieselbe Lage versetzt. Sie sind auf der Erde von bösen Geistern umgeben, welche unaufhörlich versuchen, sie zu sich herüber zu ziehen und zum Bösen zu verleiten; befolgen sie aber die Vorschriften der Religion, und machen sich dadurch die Gottheit geneigt und ihres Beistandes würdig, so sind sie auch von guten Geistern umgeben, welche sie gegen die Bösen schützen und im Guten zu bestärken suchen. Diese Lage wird in beiden Systemen, obwohl auf verschiedene Weise, durch die Präexistenz des Menschen herbeigeführt und begründet. In unsern heiligen Schriften ist bekanntlich von einer Präexistenz des Menschen nicht die Rede, doch ist die eben bezeichnete Lage des Menschen auf der Erde, zwischen guten und bösen

Geistern, genau dieselbe; sowie die Lehre von den Geistern überhaupt, was ihren Ursprung, als Geschöpfe Gottes, den Abfall eines Theils derselben von ihrem Schöpfer, und die Bestrafung derselben betrifft, vollständig übereinstimmend mit dem Sastra des Brahma. Allein dadurch, daß unsere heiligen Schriften dem Menschen keine Präexistenz geben, erhält sein Leben auf der Erde eine ganz andere Bedeutung, und es steht ihm in demselben „der Weg zu beiden Schicksalen" aber auf ewig, offen. Im Widerspruch mit dem Buddhismus dauert die Belohnung des Guten ewig, und im Widerspruch mit den Systemen des Aveſta und Sastra, dauern auch die Strafen ewig. Daß von vielen christlichen Lehrern die Ewigkeit der Höllenstrafen, jedoch mehr aus Gründen der Vernunft als biblischen Aussprüchen geleugnet worden ist, und der göttliche Sänger des Messias im letzten Gericht selbst einen Teufel begnadigen läßt, ist bekannt.

Im Zend-Aveſta gestaltet das Weltall sich so: Anfangs ist alles Lichtreich; mit dem Abfall Ahrimans entsteht das Reich der Finsterniß, der Nacht; das Lichtreich Ormuzd wird oben, das Nachtreich Ahrimans unten gedacht. Zwischen beide setzt nun Ormuzd die Körperwelt, so, daß unter der Erde sich die Finsterniß, der Duzahk, die Hölle, über derselben aber das irdische Lichtreich befindet; in diesem ragt der Albordsch in der Mitte der Erde bis zu dem hier offenen Gewölbe des Himmels empor; über diesem Gewölbe befindet sich Gorodman, die Wohnung der Seligen [1]). Im Sastra des Brahma findet fast dieselbe Ansicht statt. Nur scheint man die, unter dem Himmel, oder Lichtreich befindliche Finsterniß als ursprünglich gedacht zu haben. Dort ist die Finsterniß Ahrimans eigenthümliches Reich; hier wird Moisasur zur Strafe in dieselbe hinabgestoßen. Die Körperwelt wird auch hier zwischen die Finsterniß und das Licht gestellt; doch fällt der Weltberg Albordsch, Meru oder Miennо weg, doch

1) Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser u. s. w. S. 229 ff.

wird das System der übereinander liegenden Welten und Himmel aus dem Buddhismus zum Theil aufgenommen. Unter der Menschenwelt giebt es noch sieben Strafwelten. Die untere Hölle der Buddhisten fällt hier mit der tiefen Finsterniß zusammen; und so wie dort die obern Strafwelten nicht besondere Regionen oder Schichten im Raume bezeichneten, sondern Zustände und Verhältnisse in welche die Bestraften gesetzt wurden, so auch hier; wo die sieben untern Strafwelten nur Stufen in den acht und achtzig Wanderungen durch thierische Körper bezeichnen, ohne daß angedeutet wäre wie diese Wanderungen zu jenen Stufen sich verhalten, oder wie sie vertheilt werden, nur die letzte Stufe unter der menschlichen ist angegeben, die Kuh. Eben so wenig ist angegeben, wie man sich die sieben obern Welten der Reinigung dachte, ob als bloße Stufen der Wesen, oder übereinander liegende, gesonderte Himmel, wie die Buddhisten; dies letztere ist am wahrscheinlichsten.

Die Gesetze, welche der Sastra vorschreibt, haben viel Eigenthümliches; sie werden nicht allein den Menschen gegeben, sondern den gefallenen Geistern, und diese sollen sie auf allen Stufen und in allen neun und achtzig Wanderungen ausüben, und die angedrohten Strafen sind gleich, „auf welcher Stufe sich auch der wandernde Geist befindet" der das Verbrechen begeht. Da unter diese allgemeinen Gesetze auch das Verbot des Tödtens, und des Essens von andern Thierkörpern gehört, so scheint man mit der Natur der Thiere noch wenig bekannt gewesen zu sein. Das Verbot des Tödtens hat der Sastra mit dem Buddhismus gemein, im Gegensatz mit den Lehren des Avesta und der Wedas, die beide das Tödten der Thiere zum Opfer vorschreiben; das Verbot des Fleischessens aber gegen die drei übrigen Systeme, da die Ormuzd- und Brahmadiener das Fleisch der geopferten Thiere essen, und die Buddhisten zwar kein Thier tödten, aber doch das Fleisch der gestorbenen oder zufällig umgekommenen Thiere genießen. Das Verbot des Selbstmordes, das hier so natürlich aus dem Begriff des Zwecks der Seelenwanderung herge-

leitet wird, steht mit manchen religiösen Vorschriften der Wedas im Widerspruch, nach welchen in vielen Fällen der Selbstmord als verdienstlich erscheint.

Die Gesetze in Bezug auf den Geschlechtstrieb sind dadurch merkwürdig, daß sie zwar jeder unnatürlichen Befriedigung desselben mit Strenge vorzubeugen suchen; aber die natürliche Befriedigung desselben gar nicht beschränken; es ist die Rede von lieblichen Verbindungen, von Liebe und Zärtlichkeit, aber der Ehe wird nicht gedacht, und die Fortpflanzung allein aus dem Gesichtspunkt der Wanderung der Geister betrachtet. Den Körpern ist der Naturtrieb eingepflanzt, damit es den Geistern nicht an Hüllen, oder Kerkern zur Wanderung fehle; daher ist Verbrechen, was diesem Zweck nicht entspricht, erlaubt was ihn fördert. Diese Ansicht liegt unstreitig der Ungebundenheit zum Grunde, die fast bei allen Völkern, die an Seelenwanderung glauben, in dieser Hinsicht herrscht. Die stattfindenden Beschränkungen, wie die Ehelosigkeit der Buddhapriester, ruhen auf besondern Gründen und erscheinen als Ausnahmen; so wie andere gesetzliche Bestimmungen, z. B. über verbotene Grade, über die Anzahl rechtmäßiger Frauen, neben einer unbestimmten Anzahl von Beischläferinnen u. s. w. scheinen auf Gewohnheiten und, worauf bei diesen Völkern so vieles ankommt, auf Ueberlieferung zu ruhen.

Es verdient auch noch bemerkt zu werden, daß das System der Seelenwanderung des Sastra sich dadurch von dem Buddhismus, und der Form desselben in der Volksreligion der Hindus unterscheidet, daß sich die Wanderung auf das Thierreich beschränkt, und das Gewächsreich nur zur Nahrung der Thiere vorhanden ist, da in den andern Systemen die Wanderung durch alle drei Reiche der Natur geht.

Räthselhaft ist das Erscheinen der drei großen Götter der Hindus, Birmah (Brahma), Wischnu und Siwa, als Oberhäupter der Geisterschaaren und Vollstrecker der Befehle des Ekhummescha, und zwar in denselben Wirkungskreisen, in welchen die spätere Mythologie der Hindus sie kennt: Birmah

als Verkündiger des göttlichen Willens (als Offenbarer der Wedas), Wischnu als Erhalter und Siwa als Zerstörer. Sollte die Ekhummeschalehre sich in so späten Zeiten gebildet haben, daß sie diese Ansicht der Hindus aufnehmen konnte? Dies scheint nach den, im ersten Abschnitt über das Alter des Sastra angeführten Gründen nicht wohl möglich. Ging dann vielleicht umgekehrt diese Vertheilung der Wirkungskreise aus dem Sastra in die Wedalehre über? Dies wäre, bei dem großen Einfluß des Sastra auf die Volksreligion der Hindus, den wir nachweisen werden, leicht möglich, wenn sich jene Wirkungskreise nicht aus den Begriffen der Naturwesen, aus welchen jene drei Götter hervorgingen, von selbst entwickelten, wobei jedoch die Lehre des Sastra förderlich sein konnte. Wir müssen bei der Lehre von den Wirkungskreisen der drei Götter der Hindus nothwendig auf diesen Gegenstand zurückkommen.

Erklärung der Abbildungen.

Nr. I. Buddha mit seiner Gattin auf dem Maha-Meru, um ihn die vier Schutzgötter der Erde, und unter dem Meru der überwundene Assurakönig. Nach Sykes, Transactions of the Lit. Soc. of Bombay. Vol. III. p. 296. Pl. II. Fig. 2. Aus dem Tempel Rawan Kih zu Elore. Die Erklärung siehe S. 293 u. f. w.

Nr. II. Buddha mit seiner Gattin auf dem Steine des Maha-Meru; der Assurakönig unternimmt einen Angriff auf den Meru, allein die vier Schutzgötter bändigen ihn durch ihre Nats. Nach Salt, Transactions of the Lit. Soc. of Bombay. Vol. I. p. 43. Pl. IV. Fig. 1. Aus dem Tempel Dschogheysir auf Salsette. Die Erklärung S. 294 u. f. w.

Nr. III. Trimurtibild, nach Sykes, Transactions. Vol. III. p. 274; aus den kleinen, dem Lingam und der Trimurti geweihten Tempeln zu Elore. Die Erklärung S. 308 u. f. w.

Nr. IV. Zwei Trimurtibilder, nach Raffles, History of Java. Vol. II. p. 54. Fig. 1 ist Maha-Sundera mit der Trimurti zusammengeschmolzen. Die Erklärung S. 310. 329. Fig. 2. Die drei Köpfe auf einem Stein, mit zwei Händen, ohne Körper.

Nr. V. Trimurti, aus dem großen Tempel zu Elephanta, nach Erskine, Transactions. Vol. I. p. 220. Die Erklärung S. 316 u. f. w.

Nr. VI. Vier Abbildungen des Dhagop. Fig. 1. Nach Sykes, Transactions. Vol. III. Nr. VII. Fig. 1; aus einer Abtheilung des Tempels Tin Lokh zu Elore. Fig. 2. Nach Salt, Transactions. Vol. I. p. 49; aus einem Tempel zu Salsette. Fig. 3. Nach Salt in Valentia's Reisen. Vol. II. p. 163; als Hauptbild im Tempel zu Karli. Fig. 4. Nach Sykes, Transactions. Vol. III. Nr. VII. Fig. 2. Die Mütze eines Dharpals, oder Thürstehers, im Tempel Dher Warra zu Elore; vorn an derselben ist der Dhagop abgebildet, in welchem Buddha in der gewöhnlichen Gestalt sitzt. Diese Art Mützen kommen öfter vor. Die Erklärung des Dhagop siehe S. 319.

Nr. VII. Fig. 1. Der Dhagop, welchem Opfer gebracht werden, und über dem Elephanten (Sinnbilder der Macht und Weisheit Gottes) Wasser, d. i. den noch unbelebten Weltstoff, ausschütten; nach Salt, Transactions. Vol. I. p. 5. von einer Säule des Tempels zu Kennery auf Salsette. Fig. 2. Statt des Dhagop erscheint hier der Weltbaum, dem eben so Opfer gebracht werden, und über welchen die Elephanten ihre Krüge ausleeren. Nach Langlès Monuments. Vol. II. Pl. LXXVI. (nach Forbes) von einer Säule desselben Tempels. Fig. 3. An die Stelle des Dhagops oder des Weltbaums tritt hier Maha-Sundera, auf welche die Elephanten das Wasser ausgießen. Nach Sykes, Transactions. Vol. III. Nr. VII. Fig. 3. Die Erklärung siehe S. 320 u. f. w.

Nr. VIII. Maha-Sundera, oder Prakriti, Sinnbild der Natur, oder der Welterhaltung durch Einwirkung des Geistes auf die Materie. Sie sitzt auf dem Lotus, dem Sinnbilde der Welt, über dem Urmeer — dem einfachen Stoffe — aus welchem Elephanten schöpfen, und der Göttin zuführen, die nun ihren vollen Busen allen Wesen darreicht. Hauptbild im Kailastempel zu Elora, nach Sykes, Transactions. Vol. III. Nr. VIII. Die Erklärung S. 321.

Nr. IXa. Fig. 1. Brahma, in Metall, durch den Fliegenwedel als dienende Gottheit bezeichnet, durch den Schwan kenntlich, mit Opfergefäß und Stab, nach Raffles History of Java. Vol. II. p. 54.

Nr. IXb. Fig. 2. Brahma, in Stein, mit dem Fliegenwedel, Schwan und Opfergefäß, gleichfalls nach Raffles. Die Erklärung S. 324.

Nr. X. Siwa als Tänzer, durch den Dreispieß kenntlich. Nach Sykes, Transactions. Vol. III. Nr. XI. Fig. 1, aus dem Kailastempel zu Elora. Erklärung S. 324.

Nr. XIa u. b. Fig. 1 u. 2. Zwei Siwabilder in Stein, aus Java; durch den Dreizack kenntlich, jedoch durch den, an der Schulter befestigten Fliegenwedel als dienende Gottheit bezeichnet. Das Stirnauge fehlt, wie bei allen Siwabildern in buddhistischen Tempeln. Siehe S. 325.

Nr. XII. Entwickelung des Lebens in einer neuen Weltbildung. Der Kampf mit dem todten Stoff ist vorüber, die Geschlechter sind noch ungetrennt. Nach Erskine, Transactions. Vol. I. p. 220; aus dem Tempel zu Elephanta. Die Erklärung S. 326 u. f. w.

Nr. XIII. Fortschreitende Entwickelung des Lebens durch Trennung der Geschlechter. Nach Erskine, Transactions. Vol. I. p. 220; aus dem Tempel zu Elephanta. Erklärung S. 327 u. f. w.

Nr. XIV. Buddha Mahawira (der jetzt regierende) auf seinem Löwen, im Kampf gegen seine Feinde. Nach Asiatic Researches. Vol. VIII. p. 76. Die Erklärung S. 333 u. f. w.

Nr. XV. Buddha Situla — durch die Blume in der Hand bezeichnet — nach dem Siege auf seinem Gegner reitend. Nach Raffles Hist. of Java. Vol. II. p. 54. Siehe S. 336.

Nr. XVI. Buddha Dharma mit dem Blitzstrahl, und durch den Ring, oder das Rad, als Herrscher bezeichnet. Nach Raffles Hist. of Java. Vol. II. p. 54. Siehe S. 336.

Nr. XVII. Buddha Dharma, im Kampf gegen den Stier. Nach Raffles, wie der vorige. Siehe S. 336.

Nr. XVIII. Buddha Tschandraprabha, durch sein Symbol den Mond bezeichnet, und

Nr. XIX. derselbe im Kampf mit dem Stier. Nach Raffles Hist. of Java. Vol. II. p. 56. Siehe S. 336.

Nr. XX. Buddha Risabha mit seiner Gattin, durch den Stier und die Tafel bezeichnet. Nach Salt, Transactions. Vol. I. p. 43; aus dem Tempel Dschogheysir auf Salsette. Siehe S. 339.

Nr. XXI. Die Gattin des Buddha Mahawira, oder vielleicht er selbst, in einer der weiblichen ähnlichen Gestalt. Nach Sykes, Transactions. Vol. III. p. 269. Pl. I. Fig. 2. Siehe S. 340.

Nr. XXII. Buddha Abhinandana, aus dem Tempel des Wiswakarman zu Elore. Nach Sykes, Transactions. Vol. III. p. 302. Nr. XIII. Siehe S. 343.

Nr. XXIII. Buddha Abhinandana, auf dem Lotusthrone. Nach Salt, Transactions. Vol. I. p. 47; aus dem Tempel zu Kennery. Siehe S. 345.

Nr. XXIV. Derselbe Buddha, gleichfalls nach Salt, aus dem Tempel zu Kennery; neben ihm steht Buddha Padmaprabha, mit der Lotusknospe, als Weltregent. Siehe S. 345.

Nr. XXV. Buddha Abhinandana, oben sitzend, unter ihm Padmaprabha als Weltregent; um ihn her in acht Feldern Darstellungen der Hülfe, die er seinen Verehrern in Gefahr leistet; aus demselben Tempel nach Salt. Siehe S. 345.

Nr. XXVI. Weltzerstörung. Nach Erskine, Transactions. Vol. I. p. 229; aus dem Tempel zu Elephanta. Siehe S. 346.

Nr. XXVII. Weltzerstörung. Nach Sykes, Transactions. Vol. III. Nr. III.; aus einem Tempel zu Elore. Die Erklärung S. 346 u. f. w.

Nr. XXVIII. Weltzerstörung. Nach Raffles History of Java. Vol. II. p. 56. Merkwürdig durch die vier Köpfe, die zum Munde herausstehenden Hauzähne, und die unter seinen Füßen liegenden Figuren, welche die Trennung des Lingam darstellen. Die Erklärung S. 349.

Nr. XXIX. Buddha Parswa in seiner höhern Bedeutung, als Damata selbst, neben ihm seine Gattin als Maha-Sundera, und um ihn her sechs Buddhas versammelt. Nach Sykes, Transactions. Vol. III. p. 299. Nr. II.; aus dem Tempel des Dschaggernath zu Elore. Die Erklärung S. 353.

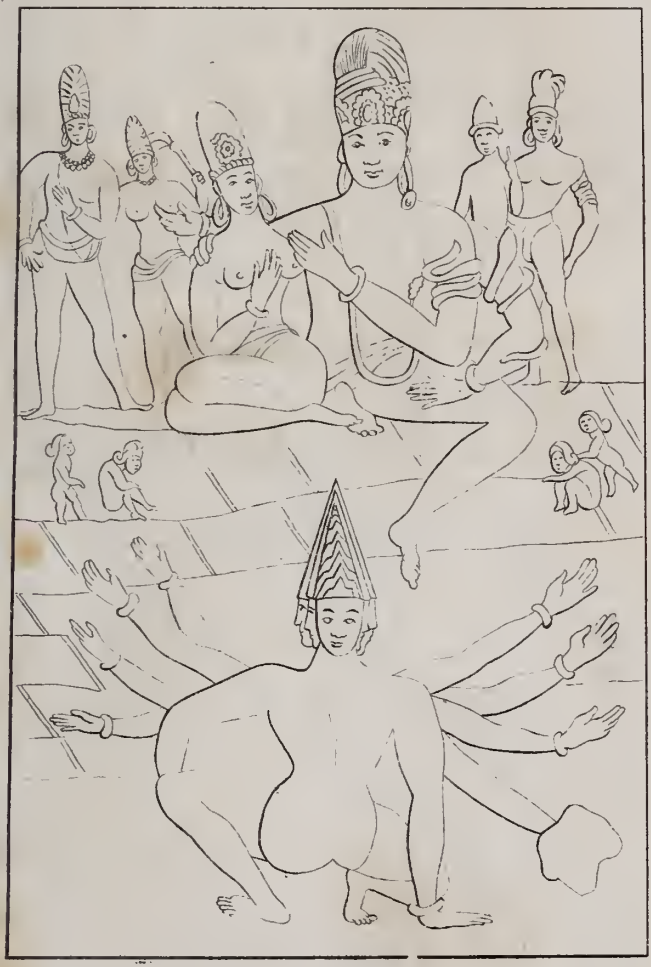
Nr. XXX. Fig. 1. Buddha Parswa, mit der Schlange zusammengeschmolzen. Nach Salt aus dem Tempel zu Kennery auf Salsette, Transactions. Vol. I. p. 49. Fig. 2 und 3 die Buddhas, Sumati mit dem Kibitz, und Ananta mit dem Sperber zusammengeschmolzen. Nach Raffles Hist. of Java. Vol. II. Die Erklärung S. 357.

Verbesserungen.

Seite	10	Zeile 1	lies dieses statt diese
—	14	— 18	und so oft dieser Name vorkommt l. Moorcroft st. Moorcraft
—	15	— 18, 19	u. s. w. l. Rawana st. Ravana*).
—	18	— 4	l. Rawanhrad st. Ravanhra
—	18	Cit. 1)	l. Vol. V. st. Vol. XIV.
—	20	Z. 10	l. Jul. st. Juli
—	26	— 15	l. Kambodscha st. Kambadscha
—	42	— 24	l. Lehrer st. Lehren
—	44	— 28	l. Brahm st. Brahma
—	47	— 19	l. Mimangsa st. Mimanysa
—	51	— 6	l. Martin st. Marlin
—	65	— 5	l. passenden Stellen st. Stellen.
—	66	— 24	l. allen st. alten
—	69	— 3	von unten l. Brahma st. Brahmana
—	70	— 6	v. u. l. Tedschowinda st. Tedscho=winde
—	72	Anmerk.	l. Sutras st Sutrras
—	89	Z. 8	l. Werke st. Werke enthalten
—	92	— 28	l. Mithila st. Mithils.
—	108	— 14	l. glaubten st. glauben
—	112	— 23	l. Kaliyug st. Kaliyuy
—	114	— 32	l. Mletschas st. Mletschar
—	124	— 11	l. Jahre nach unserer Zeitrechnung
—	125	— 21	l. haben st. hat
—	155	— 7	l. vertrieben st. vertreiben
—	155	in der letzten Zeile	l. Vinasana st. Visnasana
—	162	Z. 7	l. Sutledsch st. Setledsch
—	171	Cit. 1)	l. p. 241. st. p. 41.
—	180	Cit. 1)	l. As. Res. Vol. VI. p. 164. st. Holwell u. s. w.
—	202	Z. 9	l. Büßer st. Sieger
—	203	Cit. 1)	l. nach Ram.: Vol. I. p. 493.
—	205	Z. 5	l. ein Gott st. nur Gott

*) Das v findet sich hie und da auch in andern Namen mit w verwechselt, als: in Siva, statt: Siwa; Avatar, statt: Awatar u. s. w., welches man zu übersehen bittet.

Seite 217 Anmerk. *) l. von 1 bis 8 st. von 4 bis 8
und von 1 bis 15 st. von 1 bis 5
— 223 Z. 26 l. den Ganges überschritten st. Ganges
— 226 — 4 l. Salavahana st. Salavahna
— 239 — 34 l. welcher st. wecher
— 244 Cit. l. As. Res. Vol. I. p. 146. st. As. Res. p. 146.
— 244 Z. 14 l. wie nicht weit st. wie weit
— 248 — 29 l. Kansa st. Konsa
— 259 — 23 l. nennt st. genannt
— 262 Cit. 1) l. Ramy. st. Manu.
— 292 Z. 17 l. Valentia's st. Valentins
— 293 — 24 l. Dschogeysir st. Dschogeysis
— 297 — 3 l. eine st. ein
— 320 Cit. 1) l. Nr. VII. st. Nr. V.
— 332 Z. 22 l. wie im nächsten Abschn. — werden wird, statt: wie
im ersten Abschn. — worden ist
— 351 — 19 l. Krug st. Kranz
— 365 — 19 l. Westen st. Wesen
— 370 — 27 l. und in dem st. und dem
— 379 — 34 l. ihre st. seine
— 380 — 9 l. speien st. speiet
— 382 — 25 l. Wedaverehrer angehörend
— 387 — 22 l. Akerene st. Akerane
— 388 — 5 l. nach st. noch
— 393 — 32 l. Neinmanarati st. Neinmanati
— 399 — 25 l. ist er st. ist es
— 411 — 5 l. Fo st. So
— 414 — 23 l. Himmeln st. Himmel
— 415 — 3 l. ihrem Himmel st. ihren Himmeln
— 426 — 1 l. besteht darin st. besteht



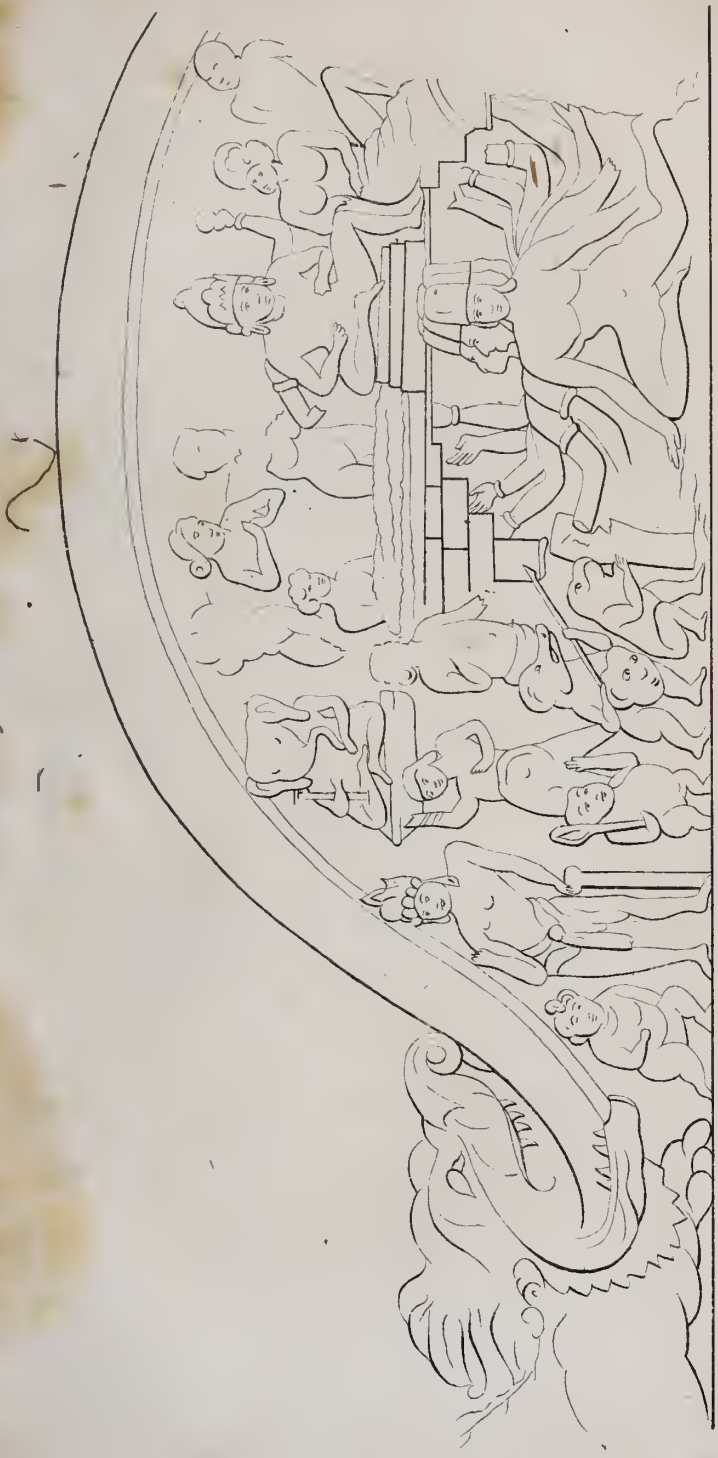


Fig 2

Fig. 1.

Fig. 1.

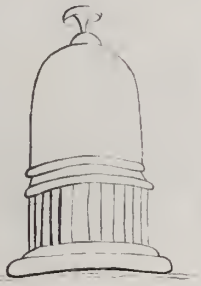


Fig. 4

Fig. 3

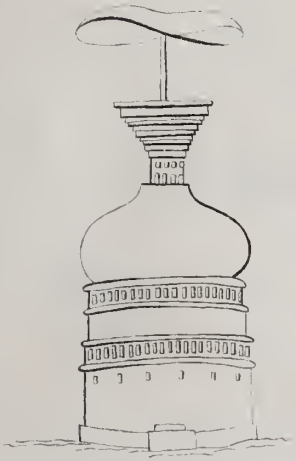


Fig. 2.

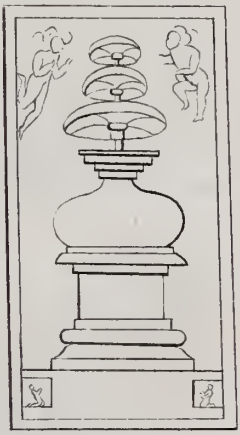
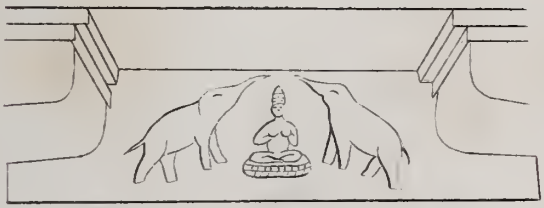


Fig. 1

Fig. 2.

Fig. 3



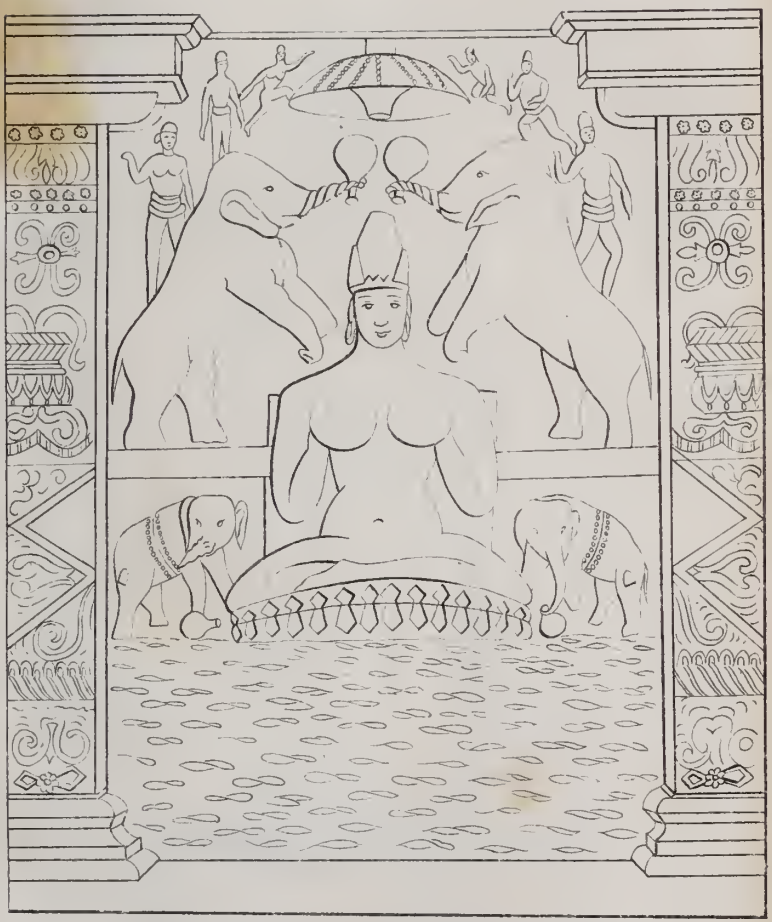


Fig. 1

Fig 2.

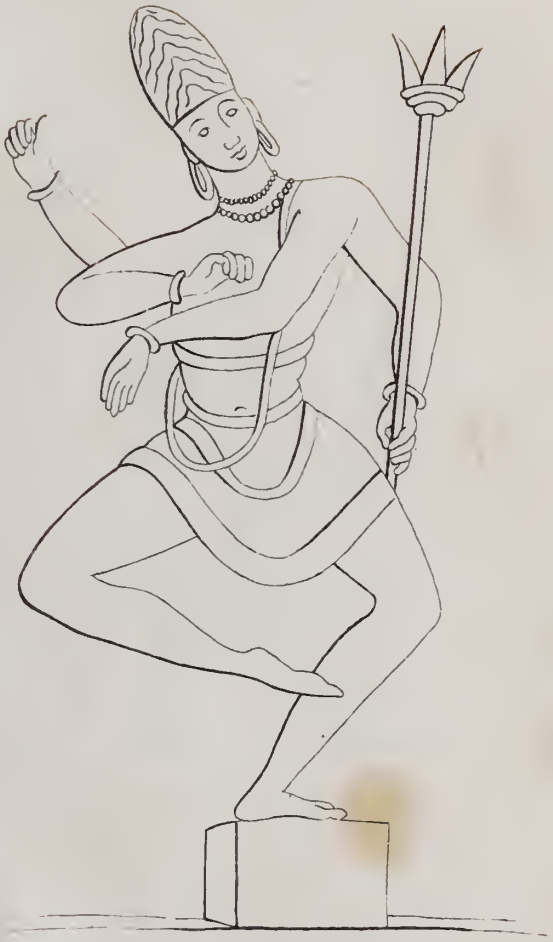


Fig. 1.

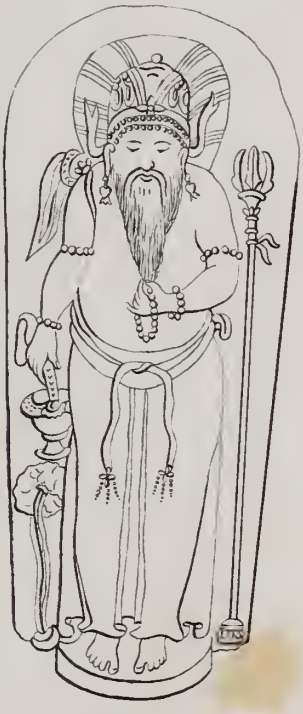
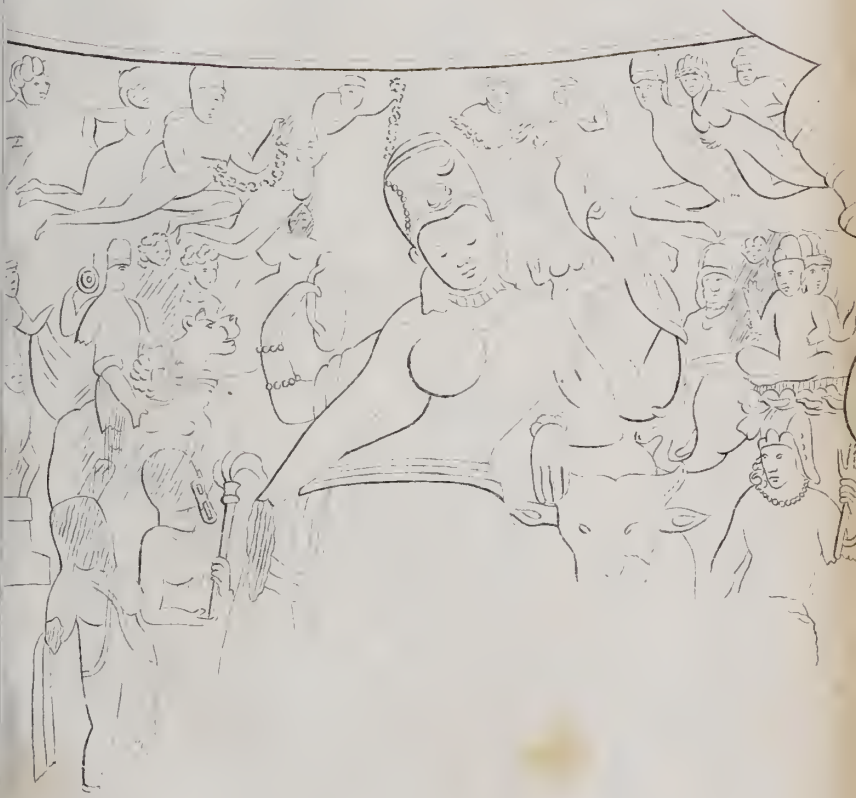
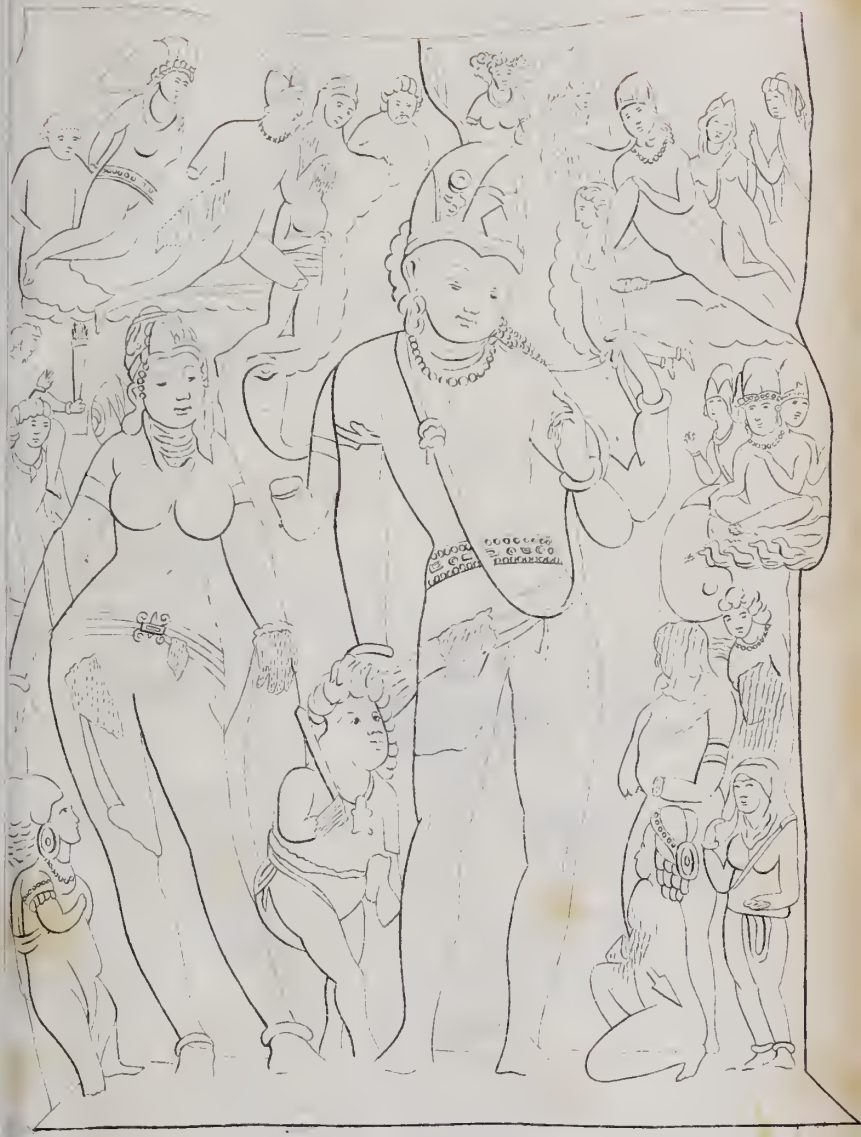
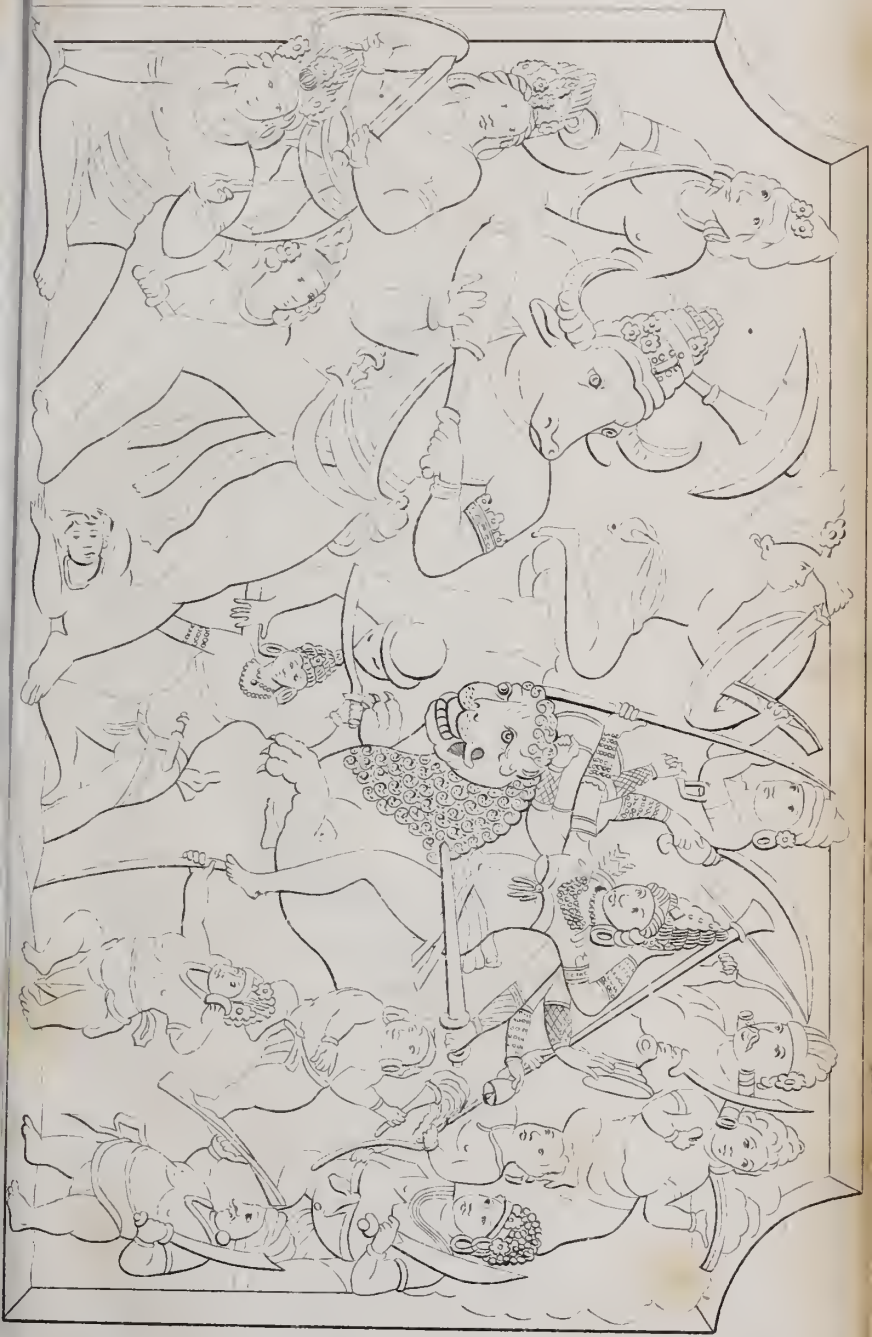
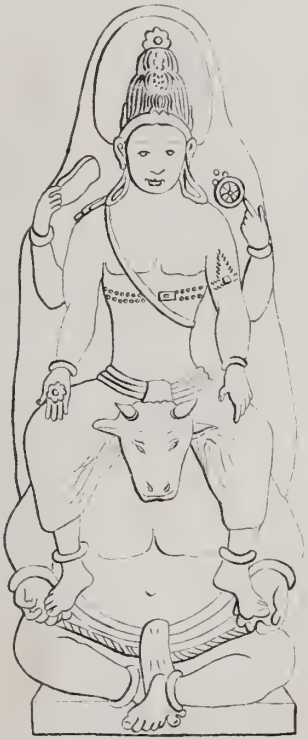


Fig. 2.









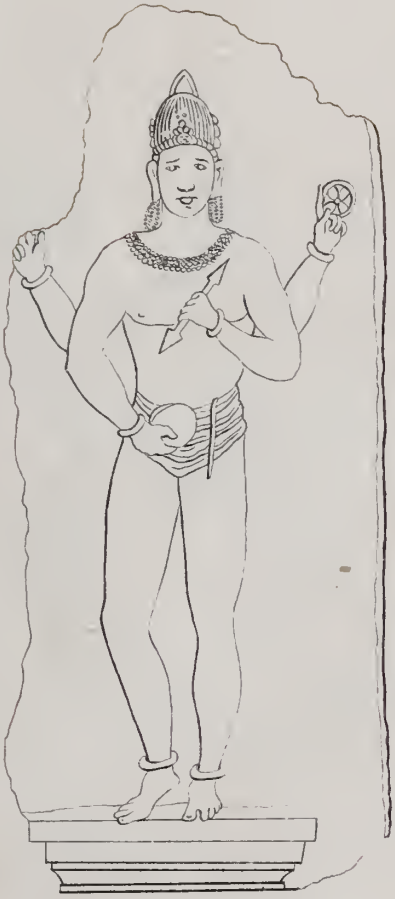
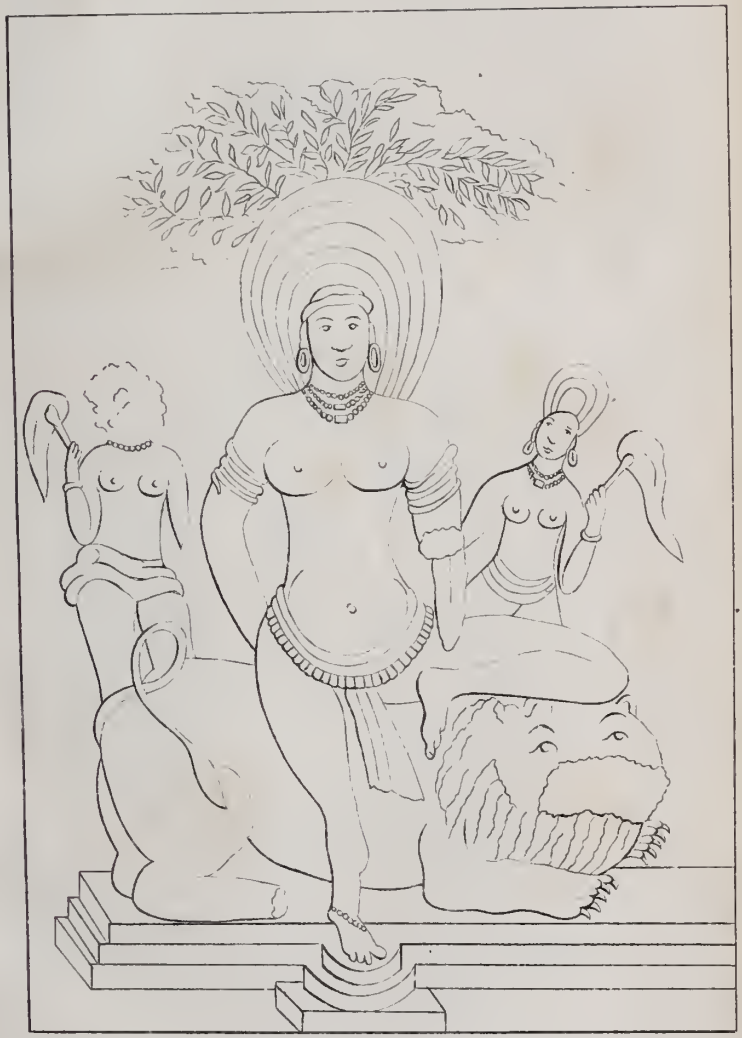
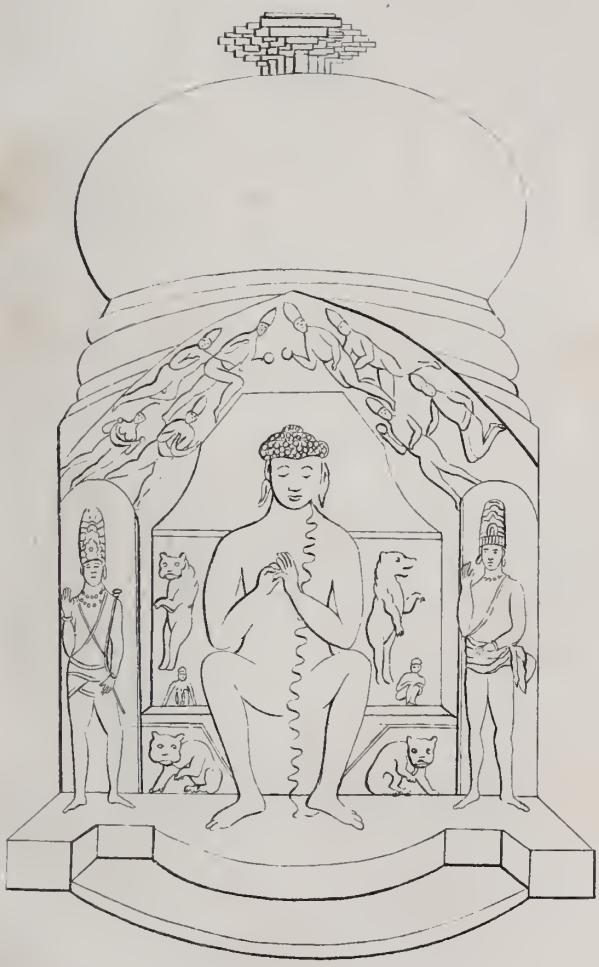
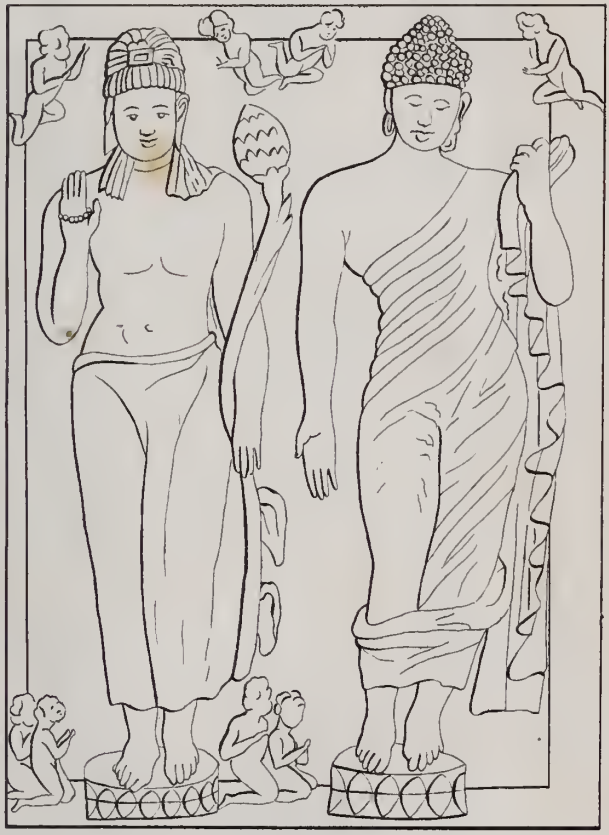
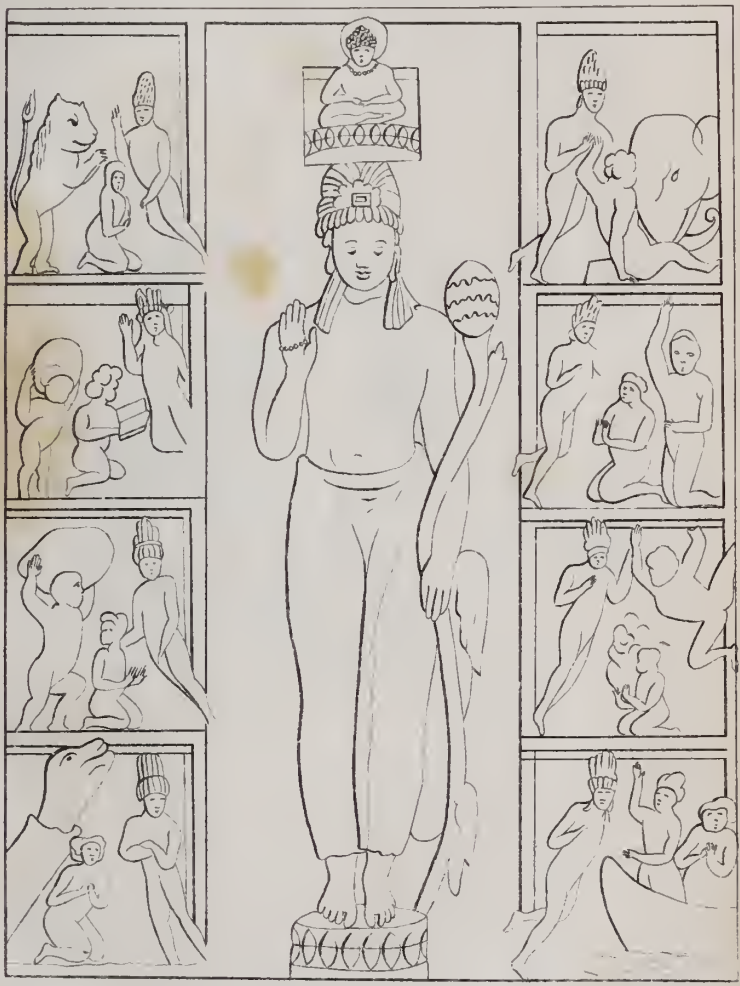


PLATE XXX.









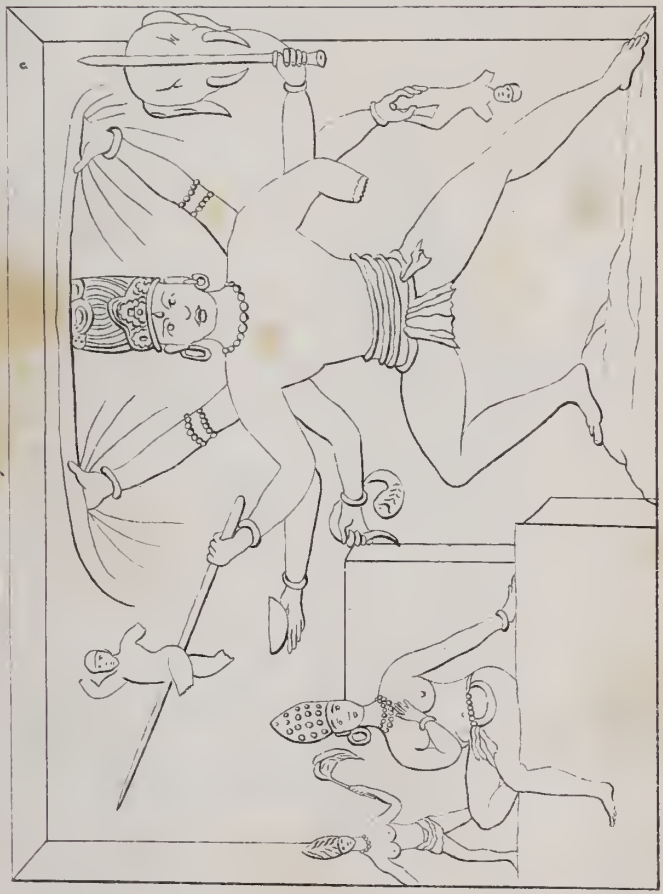


Fig. 2.

Fig. 3

Fig. 1.

BL1201 .R47 v.1
Ueber religiose bildung, mythologie und
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00009 6539